أزمة السينما أزمة تمويل!

الدكتورة نجاح العطار
وزيرة الثقافة

أيها الإخوة والأخوات
أيها السينمائيون الأعزاء

ليس في وسع أحد أن يصنع من رقاقات السحب، في بياضها والتشكيل، أقمشة من كتان أو حرير، كما ليس في وسعه أن يصنع من أوراق الكرمة، عباءة مقصبة مذهبة، جميلة التطريز، ومرد هذا لا يعود إلى فقدان المهارة في الأنامل، أو إلى ضمور في الأدمغة الموهوبة، أو افتقار إلى الذات الابداعية، ومنها كل إبداع، بل يعود إلى استحالة استنباط الأشياء من لا أشياء، وهذه إحدى مقولات

* كلمة السيدة الدكتورة نجاح العطار وزيرة الثقافة في حفل افتتاح مهرجان دمشق السينمائي العاشر.

الفلسفة، في قديمها والحديث، فكي نصنع إبريقاً من خزف، لا بد من توفر الإمكانات المادية والزخرفية، لصنع هذه القطعة الخزفية المزخرفة، وكل كلام آخر، هو قبض الريح، وأحسب أننا جميعاً في العقلاء، حتى لا نقترف إثم قبض الريح في غير طائل، وحتى لو كنا في غير العقلاء، فإن مثل هذه الملهاة العبثية، تبقى جنوناً لا يمت إلى الفن بصلة، أي تبقى جنوناً خلّبياً، قبيحاً، بينما الفن، في التجاوز، وفي التشكل الملموس، يحتاج إلى بعض «الجنون» الفني الجميل، الذي منه الماء لا السراب، ولو كان السراب إغراء في بيداء الرمل والظمأ.

إن بعض المتكلمين على السينما، وعلى التذوق الفني خصوصاً، يكثرون من الكلام، في أحاديثهم ودراساتهم، على هذا التذوق، وضرورته، وأهميته القصوى، وهذا جيد في ذاته، وجيد، أيضاً، أن نعترف بتدني التذوق الفني، وأن نطالب برفع سويته، ولكن على أي أساس؟ في الجواب البدهي، يقوم التذوق الفني على أساس الإبداعات الفنية، فإذا لم تكن هذه متوفرة بكثرة، أو بما يكفي، يكون الكلام عليها رماية في فراغ، فكما أن الناقد الأدبي يحتاج إلى كتاب أدبي ينقده، والناقد التشكيلي يحتاج إلى لوحة تشكيلية يقيّمها، كذلك يحتاج الناقد السينمائي إلى أفلام سينمائية يبدي رأيه فيها، وحين لا تكون، يبقى السينمائيون، ونقاد السينما، ومشاهدوها، في حال عطالة تامة، ومن المفيد، ههنا أن نلاحظ أننا وصلنا، في الوطن العربي ككل، إلى ما يشبه هذه العطالة، لأن الانتاج السينمائي في شبه عطالة، بسبب من أن مقومات هذا الانتاج غير متوفرة، فماذا يفعل السينمائيون إذن؟ وكيف نرفع سوية تذوق الفن السينمائي، إذا لم يكن ثمة عطاء سينمائي كافٍ أصلاً؟

نعم! لدينا بعض الانتاج السينمائي القليل، وهو جيد، أو متميز فنياً وجماهيرياً، إلا أن الصناعة السينمائية العربية تتدنى، وخطها البياني إلى هبوط مستمر، والمواعظ، في هذا المجال، لا تفيد، ومن الأفضل الكف عنها، ومن الأفضل الأفضل أن نحوّلها إلى أموال، فأزمة السينما العربية، وربما غير العربية أيضاً، أزمة تمويل قبل كل شيء، وهذا المهرجان، في دورته العاشرة، مدعو إلى معالجتها، وفق المنطق، وفق الواقع، وفق ما هو قائم، وما هو في الأيدي، لا في التمنيات الطيبات وحدها. ولأنه مطلوب منا أن نواجه التحديات الثقافية، وأن يكون لنا حضور ثقافي في العالم، كما للعالم حضور ثقافي عندنا، وأن ننتج ثقافة متقدمة، وأفلاماً سينمائية جيدة، تجبه الأفلام الرديئة، فإن من حق الثقافة علينا، وكذلك من حق المثقفين والفنانين والسينمائيين أن نضع المقوّمات اللازمة والضرورية بين أيديهم، وأن نوفر لهم وسائل الانتاج، والتوزيع، والنشر، والحريات العامة، وعندئذ يكون الجميع على استعداد لتقديم الحساب، أي تقديمه في وقته، لا قبله أبداً، وأشدّد: لا قبله أبداً!

إن مهرجان دمشق السينمائي، الذي نقيمه على اسم التقدم والتحرر، ومن أجل الثقافة الحقة، النشيطة، الفاعلة، يزخر برنامجه بالتظاهرات السينمائية، وبالأفلام المنتقاة، المميزة، المقدمة إليه من الدول المشاركة فيه، وهذا ما يدعو إلى الراحة، وإلى الرجاء في أن يتضاعف، في المهرجانات الأخرى، حجم هذه الأفلام، وعدد الدول المنتجة لها، ومجرد إقامة مهرجان دمشق السينمائي هذا، والاستمرار فيه، وبعث النسغ في شرايينه، أمر مهم لنا ولكم، ومن أجل هذا، وكذلك من أجل كل ما سبق الكلام عليه، فإننا تنادينا، ونتنادى، لحضوره، على أمل تذليل الصعاب أمام الصناعة السينمائية العربية،

وتوفير الوسائل الكفيلة بمضاعفة إنتاجها كمّاً ونوعاً، وخلق الإمكانات اللازمة للنهوض بها، وتشجيع إقامة المهرجانات السينمائية العربية، وديمومتها، وتطويرها، والإسهام، بأفلام ذات سوية فنية وجماهيرية رفيعة، في المهرجانات الدولية التي ندعى إليها، أو نسعى للمشاركة فيها، وجعل مهرجاناتنا العربية، منتديات للثقافة بعامة، والثقافة السينمائية بخاصة، وهذا هو المهم في رأيي، ولأجله نبذل الجهد، لا لأجل أن نكرر ما قلناه، وأن نردد، كالصدى في الوديان، بعض ما عرفناه، من أمر هذه السينما ومحنتها، فالسينما العربية، وبصراحة تامة، مهددة تهديداً خطيراً، إذا ما استمر تناقص إنتاجها، وشح مواردها، والاكتفاء بالحوارات الجارية حولها، ووجهات النظر المتضاربة في شأنها، على نحو ما نقرأ في الصحافة العربية، في هذا البلد العربي أو ذاك، وعلى نحو ما نرى من مشاريع مطروحة تتباين الآراء حولها، لأنها، في المآل، لا تقدم دعماً حقيقياً للسينما، يؤدي لنهوضها، وإنهاضها، ويعيدها إلى ازدهارها السابق، مزيلاً العقبات التي تواجهها، وهي، كما تبين لنا، مادية بحتة، لا علاقة لها بالأفكار الإبداعية، أو النصوص الأدبية، أو القدرات الفنية، أو الطاقات الإخراجية والتمثيلية، المتوفرة لدينا كما لدى غيرنا، والفارق الوحيد، في هذا المجال، أن الغير يملك ما نفتقر إليه، لإنتاج أفلام باتت تتطلب، في زمننا هذا، إنفاقات كبيرة، إذا ما أردنا أن نصنع أفلاماً كبيرة، تحظى بالاقبال والرواج، ودون ذلك نبقى نراوح مكاننا، وآمل ألا يحدث هذا، وأن نتعاون جميعاً، مسؤولين وسينمائيين، على الخروج من حالة التردد، والتشتت، والانتكاس، التي نعاني منها، وأن نحصل، بالطرق الفعلية، الكفيلة بالنجاح، على ما ننشد من دعم مادي ومعنوي على السواء، وأن نرى،

في العروض المشاركة في مسابقة هذا المهرجان، والعروض التي هي خارجها، ما هو جديد، ومفيد، من حيث المتعة والمعرفة، وما هو جدير بالمشاهدة، والمناقشة، في الندوات الفكرية النقدية المرافقة، وفي وسائل الإعلام المتواجدة معنا، وبكثافة غير قليلة.

وإنه ليسعدني أن أنوب عن السيد الرئيس حافظ الأسد، راعي هذا المهرجان، بالترحيب بكم، سينمائيين ومفكرين، وناقدين ومبدعين، ومشاهدين وحاضرين، ترحيبا كريما، مقروناً بأصدق تمنيات سيادته بالنجح والتوفيق. فالرئيس الأسد، رغم مشاغله الجمة، ومسئولياته الجسام، وسهره على توفير الوسائل لجبه المعتدين والمحتلين والمغتصبين، ورغم دأبه الدؤوب في الثبات على المواقف المبدئية، والتمسك بشعار الأرض مقابل السلام، وفضح مراوغات تنياهو، وإحباط مخططاته الماكرة، أقول: رغم هذا كله، فإن السيد الرئيس، المعروف بثقافته الواسعة، متعددة الجوانب، متعددة العطاءات، قد ثابر، بدافع من الرعاية والعناية المتميزتين، على تشجيع كل نشاط ثقافي، لتقديره دور الثقافة، وأثرها، وفعلها، وأهميتها، خصوصا في وقتنا الراهن، كما دأب على شمل كل التظاهرات الثقافية المتلاحقة في سورية، برعايته الكريمة، الرعاية النابعة من القلب، الراسخة في الوجدان، المتجلية في السعي، مع البذل، لجعل دمشق منارة إشعاع للثقافة العربية، ومنبرا حرّاً، تنويرياً، للفكر العربي، انطلاقا من قناعته أن الثقافة ضرورة لا تَرَف، وأنها واجهة حضارية بمثلها يكون تواجدنا في عصرنا، وبها نجبه كل تحد ثقافي من أي جهة أتى، ومع أي ريح هب، خفياً كان أو مستعلناً، أو مقنعاً بأي شكل للتقنُّع الممارس في أيامنا هذه.

أيها الأصدقاء

ان المناسبة التي استدعت وقوفي أمامكم، هي نفسها التي

تضعني الى جانبكم، وفي صفوفكم، وهي نفسها التي تجعلني أشاطركم أفكاركم وهمومكم، فالنسَب في الأدب يكون أو لا يكون، وفي الفن يكون أو لا يكون، وفي الحرص على الإثمار الثقافي يكون أو لا يكون، وانه، في رأيي، لكائن، مادامت الوحدة الثقافية العربية، عصيَّة على الأخذ من يمين أو يسار، وهي التي تمهد للوحدة السياسية العربية، ونحن، الآن، بحاجة ماسة الى أي شكل من التوحد، أو التنسيق، أو التعاون العربي، بغية التصدي للأخطار المحدقة بوطننا، وبأمتنا، وبوجودنا، ومقدساتنا، ومصيرنا كله.

دمشق مع مهرجانها في عيد، وفي هذا العيد تتحضَّر، ولطالما في تاريخها والحاضر، كانت لها أعياد، وتحضرت بهذه الأعياد، وزهت واعتدّت، وابتهجت، وفتحت ذراعيها، نعمى لقاء، نعمى عناق، ونعمى محبة، وفي كل هذه النعميات تكرّمت بمثل ما كرّمت، وعرفت للأشقاء وللضيوف، وللوافدين إليها، المشاركين في نشاطاتها، من أنحاء كرتنا الأرضية، كل قدر، وكل حق، وكل مودة، لأنها تعرف، دمشقنا، أن أمسها والغد، رهن هذه المشاركات، وهذه الحقوق، وهذه المودات، كرمى فؤاد يخفق، وسريرة تبلج، ويد بالعروة الوثقى تستمسك أبدا.

الشكر لكم على تجشمكم متاعب السفر، والشكر للجنة التحكيم على قبولها دعوتنا الى التحكيم، والشكر للجنة العليا للمهرجان، والمؤسسة العامة للسينما، ولكل من أسهم في إقامته، وتنظيمه، وجلوته، فبمثلكم، وبمثلهم، في المساعدة، تنجز الأعمال، وتستوفي حقها، وتنال حظها من التوفيق والرشاد والسداد معا..

ما بعد الـ «بارابسيكولوجي» أو «علم نفس» الظاهرات الخارقة

نـدرة اليـازجـي

مقدمـة :

ما بعد مصطلحي meta - para

أود، قبل البدء ببحث هذا الموضوع، أن أطرح، في هذه المقدمة الوجيزة، الأسئلة التالية:

هل يوجد تفاعل بين وعي الإنسان وكلّ ما يحيط به من طبيعة ندعوها مادية ووجودٍ كوني

(*) ندره اليازجي: باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية البحوث والدراسات، من أعماله: «المبدأ الكلي»، «المادة والروح».

ندعوه لا مادياً؟ ، وهل أن ما يدعوه بعض المفكرين والعلماء بمصطلح «مابعد» أو ما «وراء» يشير إلى وجود يقع فعلاً بعد أو وراء الوعي الإنساني ويكون مفارقاً له ومتعالياً عليه؟ وهل أن التعابير والمصطلحات التي تتحدث عن «ما بعد الطبيعة» أو «ما بعد الفيزياء» - الميتافيزياء، أو «ما بعد علم النفس» - البارابسيكولوجي، وهو العلم الذي يعالج الظاهرات التي تجاوزت نطاق علم نفس السلوك أو علم النفس العام - هي تعابير ومصطلحات دقيقة وصحيحة، أم أن هناك حقيقةً، واحدة، هي علم واحد تتفاعل مقوّماته أو أبعاده، المرئية وغير المرئية، المعلومة وغير المعلومة، المحسوسة وغير المحسوسة، المعروفة بالوعي والطاقة والمادة؟ وهل أن البارابسيكولوجي، أي «ما بعد علم النفس» يقع فعلاً بعد علم النفس، ويشير إلى علم يعالج القضايا الخارقة والظاهرات التي عجز عن تفسيرها أو الاعتراف بها علم النفس العام أو علم نفس السلوك، أم أنه يشير إلى مرحلة متطورة ومتقدمة لعلم بدأ بكشف الغطاء عن أسرار إنسانية وطبيعية وكونية، حاضرة أو ما ثلة في واقع وجودنا، وتحدث ظاهراته الخارقة في بعد نفسي أعمق أو أعظم نتيجة التفاعل بين عناصر الوجود ووظائف النفس ومجموعة الحواس الخمس والحواس الأخرى المتمّمة، وتبطل أن تكون خارقة متى سبرنا عمقها وفهمنا حقيقة تمثّلت بـ «معرفة النفس»، وعلمنا أنها تطور لاحق لمرحلة سابقة؟

يمكننا، على هذا الأساس، أن نعبر عن أنفسنا قائلين: لا يشير مصطلحا «ما وراء» أو «ما بعد» PARA و META إلى وجود يقع إلى ما بعد وجودنا. وعلى غير ذلك، يشيران إلى المفاهيم التالية:

آ - انطلاق العلم إلى ما هو أبعد وأعمق أثناء عملية تطوره. هذا لأن الأبعد أو الأعمق اصطلاح اعتبر «ما بعد» أو «ما وراء» أو «ما فوق» قبل معرفته.

ب - الموهبة أو القدرة التي تتجاوز المنطق العقلي القائم على الادراك الحسّي وحده.

جـ - تطوير وتنمية القدرات العقلية والحسية، بحيث يدعى هذا التطوير «الادرك الحسيّ النّامي أو الزائد Extra Seusory Pereeption».

نستطيع أن نستنتج ما يلي : إذا كانت الطاقة تتفاعل مع الكتلة، بمعنى أنها تتحول إليها، وهذه الثانية، بدورها، تتفاعل مع الطاقة، بمعنى أنها تتحول إليها، فيتكامل الطرفان، فلا نخطئ إذ نقول: إن الوعي الإنساني يتفاعل مع الطبيعة الحية وغير الحية. والحق، أنه لا يوجد ما ليس حياً في الطبيعة التي تحيط بهذا الوعي، وذلك لوجود حقيقة مشتركة، أو جوهر أو واقع مشترك بينهما. ويتفاعل الوعي الإنساني مع الكون بكامله، أو مع مستويات الكون، لوجود حقيقة مشتركة أو جوهر أو واقع مشترك بينهما. ألا يتفاعل الإنسان مع الغلاف الغازي الذي يحيط به، ويستنشقه ويُدخله إلى صدره، ومع الأشعة القادمة من أغوار وأعماق الكون السحيقة؟

أود أن أنبّه إلى أن مصطلح «ما بعد» أو «ما وراء» أو «ما فوق» هو مجرد تعبير يشير إلى أن علماً معيناً قد تجاوز الحدّ أو المستوى الذي كان قد بلغه سابقاً. لذا، يعد مصطلح «بارابسيكولوجي» مرحلة متقدمة أو متطورة من مراحل البحث السيكولوجي تجاوزت البعد الفكري، أو التساؤل أو التحليل الذي كان قد بلغه علم نفس السلوك أو علم النفس العام، إنّما، مع ذلك، ظل قائماً في علم النفس ذاته. ، هذا يعني أن الباحثين لاحظوا أو شاهدوا واختبروا ظاهرات لم يضعوها موضع التجربة سابقاً، وبدأوا يتساءلون عن حقيقتها، فتحدثوا عن «ما بعد» أو «ما وراء» أو «ما فوق».

وعندئذ، أضيفت السابقة المعروفة بـ Para إلى كلمة Psychologie لتشير إلى بلوغ البحث مستوى أعمق في نطاق الدراسة أو إلى ملاحظة وتسجيل ظاهرة تتطلب التساؤل والتقصّي. وإذا كان الفيزيائيون قد بلغوا في بحوثهم الأخيرة حداً أو مستوى جعلهم يتقصّون إلى ما وراء المستوى الذري أو ما هو دونه، فلا بدّ وأن تصبح السابقة المعروفة بـ meta المضافة إلى كلمة Physics إشارةً إلى التعمق في البحث الفيزيائي. وفي الوقت

الحاضر، أطلق بعض الباحثين الذين وجدوا تماثلاً بين اللا وعي الإنساني، وهو الوعي الكامن غير المكتشف، والمنطوي في الأنماط البدئية داخل الكيان، وبين مضامين المستوى دون الذرّي في الفيزياء، مصطلح «بسيكوثروتيك» على تفاعل الطاقة والمادة والوعي الإنساني تماماً كتفاعل المراقب، وأداة المراقبة، والمراقب. وبهذا الصدد، نستطيع أن نقول: يُعد مصطلح «بسيكوترونيك» Para أو meta، أي «ما بعد» أو «ما وراء» أو «ما فوق» بالنسبة لـ «بارابسيكولوجي»، ولقد دعاه بعض علماء النفس علم نفس الأعماق، أو علم النفس التجاوزي. ولا نبالغ إذ نقول بأننا نفضل التسمية الأخرى على تسمية «بارابسيكولوجي»، وذلك لأن الإنسان أصبح يعلم أن للسابقة Para أو meta مضمونة فيه بعمق. وبقولنا هذا، نعتمد على قدرة الإنسان على اكتشاف العمق أو البعد الذي لم يعد، بعد تقدّم العلوم الفيزيائية والفيزيائية الفلكية والبيولوجية، مجرد ظاهرة خارقة تخضع لتسمية محددة. هذا، لأن الإنسان ذاته وجودٌ خارق، ولأن لكل ما في الطبيعة والكون والإنسان، أي لأن لكل ما في المادة والطاقة والوعي، يتحدث عن وجوده بعظمة، ، وعمق وإجلال.

في هذا البحث، نطرح أفكاراً أو أطروحات تشتمل كلُّ واحدة منها على مفهوم التفاعل بين المادة والطاقة، أو بين المادة والطاقة والوعي.

ما بعد الـ «بارابسيكولوجي» أو الـ «بسيكوترونيك»

في كتاب «الصفر واللانهاية»، كتب آرثر كوستلر، المختص بفلسفة العلوم التي يدعوها بعضهم «ما وراء» أو «ما بعد» أو «ما فوق العلم -Para Seience»، ما يلي: «لو لم يكن الادراك الحسّي النامي أو الزائد Extra Senso-ry Perception موجوداً لما كان ثمة شيء يحدّ من ازدياد شعوري بالطمأنينة؛ إنه موجود، وأنا أدرك هذا». وإن ما يؤكد وجوده هو أن العلم، في حالته الراهنة، قد ضمّنه في بحوثه، وأن العلماء يدقّقون في ملاحظات ضُبطت، وفي فرضيات تجاوزت، في مضامينها، الفهم البشري العادي أو التقليدي.

استطاعت هذه العلوم أن تتجاوز الـ «بارابسيكولوجي» وأشارت إلى عدم وجود علم النفس «إلى جانب» أو «إلى ما وراء، أو ما بعد أو ما فوق» علم النفس ذاته. فليس هناك إلاّ علم نفس يشمل الكل، الطبيعة والإنسان والكون. وفي الوقت ذاته، لا يوجد، «ما وراء أو ما فوق العلم» لأن ما يوجد فعلاً هو العلم ذاته. ثمة تسمية واحدة تشتمل الآن على دراسة الظاهرات «غير المألوفة»، السرانيّة وغيرها، والموجودة فعلاً. ولقد أطلق عليها ستانلي كريبنر تسميةً هي «بسيكوترونيك» الاصطلاح أو التعبير الذي يشير إلى وجود «علم متداخل التنظيم والعلاقة»، يدرس تفاعل المادة والطاقة والوعي، علم يشير إلى دراسة التفاعلات بين الإنسان والأشياء الحية وغير الحية، أي المادة الجامدة ظاهرياً والحية جوهرياً.

طوال السنوات الأخيرة، ساهم التدقيق والتأليف بين المادة والطاقة والوعي في إبطال الزعم الذي جعل من الكون ساعة أو أكثر. فكم هم العلماء الذين، قد استوفوا شروط علمهم، رفضوا، عن زهو علمي محدود، الانكباب على كل بحث علمي حقيقي يبنى على متابعة التقصّي في كل الحقول. ولا شك، أن مثل هذا الرفض يقيم الدليل، مرة تلو الأخرى، على أن الطبيعة البشرية سريعة العطب، قابلة للتأثر واعتناق مذهب معين، وقابلة للتشوّه.

في هذا المجال، يمكننا أن نستشهد بما قاله فيرسوف: «يُعد التأكيد على أن المادة وحدها موجودة أقلّ الافتراضات ثباتاً من الوجهة المنطقية». فقد برهنت تحقيقات الفيزياء الحديثة على عدم وجود مادة بالمعنى التقليدي للاصطلاح. وفي الوقت الحاضر، تنشأ الافتراضات المذهلة في حقل الـ «بسيكوترونيك» في بوتقة المختبرات الرائعة في عدد كبير من البلدان. وتغذّي هذه المختبرات التصورات المدهشة التي تجد ذاتها مرغمة على الاستنجاد بالميتافيزياء. ولا شك أن الطبيعة الخاصة بالظاهرات، موضوع البحث، تُقلق نفوساً تعجز عن تقبل التجربة وتثيرها في آن واحد، لسبب

هو أن هذه الظاهرات تعصى على الادراك بمقتضى المعايير المحددة بالعلم الوضعي المعاصر. ومع ذلك، تتطلب المزيد من المشاركة.

تتطلب هذه المشاركة تبدلاً أو تحولاً أكثر تجاوزاً، وأكثر عمقاً من مجرد الانتقال من منهج بطليموس، على سبيل المثال، إلى منهج كوبرنيكوس. وهذا يعني الانتقال من فكرة تسطح الأرض إلى فكرة دائريتها، أي من افتراض الأرض مركزاً للكون إلى الاثبات بأنها كوكب تابع للشمس. والحالة هذه، لا يسهل الموضوع حتى لو جعلنا الشمس مركزاً. وفي يومنا هذا، يُعتبر الموضوع أكثر فداحة وجسامة. فنحن نعتقد أن الإنسان قد وُضع أمام أعظم قرار اتخذه في تاريخه: يجب عليه أن يخلّف وراءه «أوهاماً عزيزة» على قلبه... يجب عليه أن يدرك أن ثمة تطوراً في المفاهيم.

صورة ملخصة لهذا التطور

نبحث، بالتفصيل، ما حدث في نطاق العلم. فحوالي عام ١٩٣٠، كانت الجزئيات الأصلية البسيطة التي اعتُبرت بأنها المشكلات أو المكونات النهائية والقصوى للمادة ثلاثة بعددها:

- الالكترون - وهو شحنة سالبة.
- البروتون - وهو شحنة موجبة.
- النيوترون -

وقد شكل هذا ن الأخيران النواة الذرية التي وُجد أن فيها تتركز فعلياً كتلة الذرة كلُّها، وحولها تدور الالكترونات التي تؤلف نمطاً من قشرة خارجية.

في الوقت الحاضر، استطاع العلماء أن يتعرّفوا على عدد وافر من الجزيئات الأصلية، بعضها عابر، وبعضها، كالفوتون، يبدو وكأنه يمتلك وجوداً لا نهائياً من الوجهة العملية. وتبدو هذه الجزيئات، التي قيل عنها بأنها أولية وبسيطة، وكأنها ملزمة على التشكّل من كيانات أو وجودات أكثر بساطة وأصالة.

لمّا كنا نشاهد هذه الكيانات، فإننا لا نستطيع أن ندرس مساراتها في غرفة الفقاعات؛ أمّا سرعتها فأمر يصعب تخيّله. وقدتمتد آثار مساراتها التي منها نقيس الأطوال، والزوايا، والسرعة، والمنحنيات، والقدرة والشحنة الكهربائية. وبالفعل، لا نستطيع إلاّ أن نتصور ونقيس آثار راقصات هذا الباليه غير المرئي الذي لا يصدَّق. وبهذا، نلاحظ اللا معقول الذي نعبّر عنه كما يلي: تتحول الطاقة إلى كتلة، وتتحول الكتلة إلى طاقة. ، بالاضافة إلى هذا، تشير نتائج بحوث بعض العلماء الكبار إلى أن النيوترينو هو أكثر الجزيئات الأصلية، البسيطة والمشوشة طيفياً. ففي عام ١٩٣٠، استطاع بولي تصوّره والتنبؤ به. وفي عام ١٩٥٦، اكتشفه العالمان رينز وكوان. وهذا النيوترينو، لا يمتلك كتلة، ولا شحنة كهربائية، ولا حقلاً مغناطيسياً. فهو لا يجذب، ولا يدفع، ولا يستميل إليه الجزيئات الأخرى. وبإمكاننا أن نفترض النيوترينو وكأنه يقُبل من مسلك لبني، ويجتاز الأرض بكاملها، أو كأنه حيِّز فارغ، لا شيء يحول دونه. إلا إذا اصطدمت مقدمته بجزيء آخر. وعندئذ، قدّر العلماء أن نسبة اصطدام كهذا، وهو يجتاز كوكب الأرض، تكون واحداً على عشرة مليارات. ومع ذلك، توجد نيوترونات تُحدث اصطدامات، وإلاّ لما كان بوسع العلماء الكشف عنه. ولقد أبان مارتن غاردنر، بل جعلنا ندرك، أن مليارات النيوترونات الطيفيّة، القادمة من النجوم، ومن الشمس، ومن المحتمل من مجرّات أخرى، تجتاز، في هذه اللحظة، أدمغتنا.

المادة والروح – منظور علمي

عند هذا الحدّ، وجد الفيزيائيون أنفسهم، وقد أصابتهم الحيرة والدهشة وهم علماء المادة، يبحثون عن الحلقة القائمة بين الروح والمادة، بين الطاقة والكتلة.

يعتقد فيرسوف ومعاونوه في الجمعية الملكية لعلم الفلك أن الروح كيان أو هي تفاعل شامل شبيه بنظام الكهرباء الموجود في كل مكان، أو هو شبيه بالجاذبية الشاملة. ومن المحتمل أن تكون الروح معياراً للتحوّل بحيث

تكون نظيرةً لمعادلة إنيشتاين الشهيرة: الطاقة = الكتلة مضروبة بمربع سرعة الضوء $E = mc^2$ – هذه المعادلة التي أعادت الإلفة أو التفاعل بين المادة العقلية وبين الكائنات الأخرى التي تمت إلى العالم الفيزيقي بصلة.

يحتمل أن تمتلك هذه الروح جزيئات أولية من «المادة العقلية» هي خصائص عقلية بدئية تدعى ميندونات Mindons، ومن «المادة النفسية» هي خصائص نفسيةبدئية تدعى بسيكونات Psychons. ويُحتمل أن تكون خصائص الميندونات والبسيكونات من خصائص النيوترينو ذاتها. وقد غاص كلٌّ من سيريل برت والفيزيولوجي إيكله والفيزيائي أدريان دوبس في علومهم، وتفهموا، بل طوروا، هذه الجزيئات الأصلية.

أما موريس ديراك، الحائز على جائزة نوبل لعام ١٩٣٣، فقد جعلنا نتفهم ظاهرات أشد غرابة على نحو أفضل. وقد تنبأ بإبداع الالكترونات المضادة، وهي الالكترونات الموجبة، التي اكتشفها كارل أندرسن بعد عام. وبعد هذا الاكتشاف، تحققت اكتشافات أخرى لجزيئات مضادة تناظر الجزيئات المعروفة.

وفي الوقت الحاضر، ينكب الفيزيائيون الفلكيون على دراسة فرضية تتحدث عن وجود عوالم أخرى، ومجرات أخرى، تتألف من جزيئات مضادة تتحد لتشكل المادة المضادة. ومن المحتمل أيضاً أن تنشأ أحداث علومية، عظيمة كل العظمة، من مثيلاتها السوبرنوفا، وامطار أشعة إكس، من اصطدام الغيوم وتلاقيها أو تلاشيها المتبادل، أو من تجمعات وتركيزات المادة والمادة المضادة.

عندما حصل العلماء على هذه النتائج الرائعة، بدأوا يدرسون موضوع الزمان.

الزّمان:

يعتقد ريتشارد فاينمان، الحائز على جائزة أنيشتاين لعام ١٩٥٣، وعلى جائزة نوبل لعام ١٩٦٥، أن الجزيء المسمى بوزيترون يمتلك خاصة التقهقر في الزمان.

ويحتمل أن يكون مثله مثل جزيئات أخرى. هكذا، توجد جزيئات قادرة على إحداث تبديل في موضعها، والارتحال في الماضي بينما نتقدّم نحن في المستقبل كما يتقدم الالكترون وهانحن نتساءل إن كانت المجرات، وهي تتألف من مادة مضادة، ترتحل كلياً في الماضي.

وفيما يتعلق بالتلباثي، أي التخاطر، والوضوح البصري، والهاجس الداخلي، قدّم علماء أمثال دوبس وإدنغتون شروحاً تتعلق بالمنهج الفيزيقي. وعندما نتحدث عن وجهة النظر الفيزيقية، نجد «معاملات منتظمة تتهيأ سلفاً لمستقبل يُنشيء أنماطاً نوعية خاصة». ويقدّر دوبس أن الأمر يتطلب معاملات احتمال في نسق يُنشيء المستقبل هذا مؤلفاً من مبعوثين افتراضيين يدعوان «بسيترونات» تعمل في بعد الزمان في حالة معطاة وليس في حالة تنبؤ أو كشف... العرّاف يقرأ كتاب المستقبل... إنه لم يعد عرافاً بل أصبح مُدركاً. ولقد أصبح كتاب المستقبل الذي يعرفه كل من كوزيرف وهويلر بأنه شكل من أشكال الطاقة التي تكون قد تجمّعت. وترتحل هذه البسيترونات، أي الخصائص النفسية والبدئية الموهوبة بقدرات مذهلة شبيهة بقدرات نيوترينو بولي، أو تنتقل بسرعة أكثر من سرعة الضوء دون أن تفقد طاقتها، غير أنها تقع في بُعد آخر مختلف. ، تستطيع هذه البسيترونات الجزئية أن تؤثر في الخلايا العصبية التي تعود لمادة مستقبلية على نحو خاص، فتنتقل إليها المعلومات المتعلقة بحالة فعلية بالإضافة إلى المعلومات السابقة لحالة مقبلة ومحتملة. وسوف تلعب البسيترونات دوراً شبيهاً بدور الفوتونات من وجهة النظر العادية، وتختلف في أنها، أي البسيترونات، تؤثر مباشرة في أدمغتنا دون المرور في عضو خاص كالعين مثلاً. وكذلك تطوّق الجهاز الحسّي، كما يقول الفيزيائيون. ونحن نعلم أن حكماء الشرق سبقوا وقالوا، منذ آلاف السنين، إن جسدنا كله، وأعضاءنا كلها، مستقبلة بكليتها. وبدورنا، نتحدث عن الأصم منذ ولادته، الذي، وقد وُضع أمام البيانو، يسمع موسيقى باخ وبتهوفن، ويبتهج وهو يميّز بينها.

نتائج ذات علاقة

يقول آرثر كوستلر: إن الدراسة المقارنة للمادة والطاقة والوعي تُبطل الاعتقاد بوجود مصنع آلي وكيميائي يصنع الفكر؛ وبأسلوب آخر يقول: تُبطل هذه الدراسة وجود طيف مغلق في الآلة.

والحق، أن العلماء الذين يُحرزون تقدماً في بحوثهم المتصلة بهذه الدراسة التي تقدّم لنا احتمالات ومنظورات تتجاوز حدود المنطق العقلي السائد يُعدّون بالمئات في الوقت الحاضر، وتزداد الانجازات التي تتم، شهراً بعد شهر.

النفس الكونية الشاملة والطاقة الكونية

اعترف العديد من العلماء بوجود نفس للكون، وقالوا: ليست المادة إلاّ كشفاً عن أنماط اهتزازية وجاذبة عديدة للطاقة الكونية. وإذا ما تساءلنا: ما هو جوهر هذه الطاقة؟ أجبنا: إننا لا ندركها تماماً. إننا نستعمل الكهرباء دون علم بحقيقتها؛ ولا نعرف سوى القليل عن الطاقة والنفس اللتين تحييانا وتُنشطاننا. ومع ذلك، يعترف علماؤنا بهما، بل يؤكدون وجودها، ويسجلونها. وتعد هذه النفس متطورة ونامية في حقول الوجود كلها: في المادة الحية وفي المادة التي يزعم بعضهم بأنها ليست حية، وفي النباتات والحيوانات، وفي الكائنات البشرية.

نعتقد أنه توجد كائنات وُهبت أكثر من غيرها بقدرة إدراك هذه الظاهرات التي تبرز في العالم اللاّ مرئي، الذي هو عالم أكثر اتساعاً وامتداداً من عالم المادة. ويكون هذا العالم اللاّ مرئي، بالنسبة لعالمنا، طيفاً. والواقع هو أن المادة ليست هي حقيقة العالم وواقعه. هي ظهور لا شأن له. فالذرة تتشكل وفق صورة النظام الشمسي: قليل من المادة الظاهرة، أي الشمس، والكواكب التي تحيط بها، وكثير من الفراغ، هو فراغ واسع... إنه فراغ فحسب بحسب مقياس عيوننا... إنه فراغ يهمّنا كثيراً. وفي هذا الفراغ توجد تركيزات أشد للطاقة في مناطق، وتركيزات أخفّ في مناطق أخرى؛ فهل هي عوالم أخرى غير مرئية؛ يبدو هذا الأمر محتملاً.

بناء على ما تقدّم، يمكننا أن نقول: يتعقّد العالم في نظر بعضهم، ويتّضح في نظر بعضهم. ويعتمد التعقيد أو الوضوح على حساسية إدراكهم. فإمّا أن يكون الإنسان قد تغلّف وانطوى على نفسه في ذكاء دماغي - عقلاني، أو عقلاني فوقي، وإمّا أن يمتلك قدرة كامنة يستقيها من النطاق الشمسي في الدماغ ومن الهيبوتلاموس - ما تحت السرير البصري. وفي الواقع، يتألف دماغ الإنسان من مرتبتين رئيسيتين تقومان بوظيفتهما، كلٌّ على حدة. فهما متعارضتان ومتكاملتان. وبذكائه، يعتقد الإنسان الـ «بروميثي» أن في إمكانه فهم كل ما يتعلق بالطبيعة، ويزعم أنه يمتلك القدرة على السيطرة عليها، ويدّعي الحق بامتلاكها وتسخيرها لرغبته، وإخضاعها لمشيئته. ولقد أطاع الإنسان قضيته الجوهرية، وهي نزعته الكونية التي تشير إلى تناغمه مع الطبيعة والكون. والحق، أن إطاعة هذه الطبيعة الجوهرية هي التي تقود عالمنا إلى الإخفاق الذي يشير إلى القضاء على الوحدة وتكريس التجزئة.

القوانين الكونية الكبرى

يسعى العلم، وهو يقتفي آثار مسالكه الجديدة الواقعية، إلى إعادة اكتشاف هذه القضية الجوهرية، وهي، كما ذكرنا، التناغم مع الطبيعة والكون. وفي ضوء اكتشاف هذه القضية الجوهرية، يتحقق أمل الإنسان ورجاؤه. فدماغنا هو «الأداة» الأكثر غرابة... هو الأداة التي تتطلب معرفةُ استعمالها والاستفادة منها. ولكننا نتساءل: من يعلّمنا طريقة استعمالها بما يتطابق مع القوانين الطبيعية والكونية؟ ألا يؤلمنا أن نقول: ليس ثمة من يعلمنا الحقيقة الجوهرية والاستفادة ممّا وهبتنا إياه الطبيعة حتى نتجه إلى الأفضل في كل ظرف وحالة. لقد أنستنا منهجيتنا الخاصة أننا لسنا وحدنا في هذا العالم... ثمة كيان له نواميسه: هي القوانين الكبرى التي ذكرها ألكسي كاريل؟ هي القوانين التي تنبثق في الكون وتديره. وليس سيرنا باتجاه فاجعة محتومة غير نتاج لعيشنا بخلاف هذه القوانين.

نذكر، في هذا السياق، بعض القوانين التي اكتشفها العلم عن حق: قانون الترابط، قانون التوازن والتناسق، قانون الاقتصاد، قانون العدى والرجع، قانون العلة والمعلول، قانون الحركة والجهد، قانون وحدة التعارضات المتقابلة، قانون وحدة التنوعات، قانون الإيقاع، قانون الفعل ورد الفعل، قانون التزامن، قانون الجمالية، قانون التطور النوعي أو النشوء المستقيم، قانون الالتزام، الارتباط والتواكل أي الاعتماد المشترك، قانون العدالة، قانون المحبة، الخ . . . .

الإنسان كائن حرّ، وبإمكانه أن يُغفل هذه الحقيقة. هو حرّ أن يخلق جحيمه في عالمه هذا . . . ثمة النور الكثير لمن شاء الفهم، وثمة الظلام الكثير لمن شاء الرفض والجهل. والحق يقال: إن الحقيقة أمر ميسور لكل من تزوّد، أو يتذوّد، بموهبة الملاحظة الدقيقة . . . ثمة خبرات عديدة يستطيع كل امرئ أن يضعها موضع التجربة. وبذلك، يستطيع توجيهها شيئاً فشيئاً نحو الإحاطة بالطبيعة والكون . . . ثمة خبرات تشير إلى وجود «ما بعد» يتكشّف لمن يبحث بإخلاص، بذكاء، وإبداع ومثابرة. لكن الإنسان المتشبث برأيه لن يحقق أبداً؛ فهو يبدّد حياته هباء . . . وبشرِّه هذا، يضيّع حياة الآخرين.

ولادة الإنسان الجديد

يجب على الإنسان أن يعرف كيف يكون حراً، ويدرك كيف ينفتح إلى الحقيقة ببصيرة وفطنة. وبالإضافة إلى هذا، يجب عليه أن يصمّم على البحث في القانون الكوني، وعلى فهمه واحترامه . . . هذا القانون الذي يُمده بالحرية الحقيقية، وبالرصانة والسعادة التي تنشأ من الفكر الحقيقي والعمل الحقيقي. عندئذ، يتحوّل موقفه، ويصبح الإنسان الجديد.

تؤدي بنا مراقبة حواسنا وتنميتها، بمرور الزمن، إلى هذا التحوّل الجديد.

حواسنا الخمس، تطويرها وتنميتها

تتميز حواسنا الخمس التقليدية والمألوفة بخاصة تكميليةهي إطالة أو

تنمية عالم الداخل. وتعد بصيرتنا الداخلية مسلكاً يقع خلف عيوننا، تتّصل من خلاله بهذا الجزء أو بذاك الجزء من أجزاء جسمنا، ونخص منها أجفاننا التي نعتبرها تمريننا الأول لممارستنا. ومن هذه الممارسة، ينتج ارتباطنا بمركز الانتباه لننطلق إلى ما هو أبعد. وتتجاوز هذه الممارسة ذاتها إلى البصيرة الداخلية. وإن ما ينطبق على الجفنين ينطبق أيضاً على حاسة اللمس. وتعد حاسة الشم هامة جداً. فثمة أمور كثيرة تتجلّى لنا بواسطة حاسّة شم دقيقة ولطيفة. ولا نبالغ بقولنا إن هذه الحاسة تتجاوز إدراكاتنا العادية عنها. فمن منّا لم يلاحظ حساسية منخريه المفرطة؟ ألا نعلم أن الهواء المستنشق يزودنا، في هذا الجزء العالي، بغذاء أكثر لطافة من الغذاء الذي يحمله في الجزء الأدنى، أي في الرئتين؟ ألا نعلم أن الجسم الأثيري، وهو الجوهر فينا يتغذّى من خلال منخرينا؟ والحق أن هذا الجسم الأثيري هو ذاته الجسمُ الذي تم تطويره بسهولة في جهاز كيرليان، وأُطلق عليه اصطلاح علمي هو: الطاقة الحية Bio-Energy. ويمكننا تطوير حاسة السمع تطويراً كبيراً. فثمة تمارين عديدة تستطيع أن تجهّز أشخاصاً هيئوا سلفاً للاصغاء والاستماع المرهف، وإلى اتصالات مع الـ «ما وراء» بقدرات عظيمة. لذا، يمكننا أن نقول: أننا قادرون على اكتساب قدرات تنتج عن تطوير حواسنا الخمس. وعلى هذا الأساس، نقول: إن الحاسة السادسة المزعومة ليست أكثر من تطوير وتنمية كل حاسة تطويراً وتنمية يبلغان الحدس والبصيرة وإدراك أو معرفة الـ «ما وراء» أو الـ «ما بعد».

قدرات هي أم مواهب

يشير واقع الأمر إلى أن عدداً وافراً من الناس يرغبون في زيادة قدراتهم؛ ويرغب بعضهم في إلحاق الأذى بالآخرين؛ ويسعى بعضهم الآخر إلى إذهال المستمعين. ومع ذلك، لا بدّ لنا آن ندرك أن هذه المواهب لا تحدث جزافاً؛ لعلّها تكون ضارة لدى استعمالها على نحو سيء. ونحن نعجز عن التسامي إن كنّا نسلك سلوك الأنانيين. ولذا، فإنه لا يوجد في «الما وراء» أو «المابعد» إلاّ القوى الخيّرة. ولكن هذا لا يعني عدم وجود القوى

السالبة القادرة على إحداث الفواجع ، فتجعل من المستفيدين منها سجناء يدفعون الغالي والنفيس في سبيل ضلالات كهذه.

والحق ، أنّ من يستطيع توجيه ذاته يجد أن كل تنمية لإمكاناته في متّسع الحياة تناظر موهبة . وهذا يعني أن هذه الموهبة معطاة لنا على نحو كمون يتطلب التحقيق . ولذا ، نرى أن الموهبة قادرة على إخراجنا من الظلمات . هذا ، لأن كل موهبة تمثل إمكانية أو احتمال الدخول إلى حقل جديد . وهذا يعني الالتزام بفهمها ، والشعور بها واحترامها . ويقع حقل الموهبة إلى ما بعد منطقنا العقلي ، بحيث أنه موجود فينا .

لا نبالغ إذ نقول : إن حواسنا الخمس ، بسلوكها العادي ، تُبقي ضيق أفقنا المظلم داخل زنزانة يُطل من داخلها إلى الخارج من خلال كوّة صغيرة لا ينتبه إليها ولا يتجاوزها إلاّ القلة . وبخروجه من هذه الزنزانة ، يكتشف الكائن البشري إمكانات ، وقدرات أخرى يستطيع تفسيرها للخير أم للشر . فهو يستطيع المرور ، ويجتاز الكوّة الصغيرة ؛ ومع ذلك ، يظل مستقراً في ظلمات داخله . وعندئذ ، يفسر المواهب التي تمتاز بالقدرات على نحو خاطىء .

تجاوز الأنا

وُجدت هذه الهبات فينا لكي تساعدنا على أن نتجاوز الأنا وتتسامى ، ولكي تؤمن لنا السعادة . هذا ، لأن السعادة لا تتحقق إلاّ في هذا التجاوز . أما أنواع اللّذات فليست هي غير سعادة مزيّفة تنطوي تحتها الفردية السطحية .

يكمن البحث عن السعادة في تكوّنها المستمر . وهذا يعني أنها من صنعنا . وهكذا ، يعود الأمر لنا لنتعلّم كيف تضعنا هذه الهبات على طريق التطور والنموّ . وهذا واجب عهدت لنا به الطبيعة لتحقيق الحياة قاطبة . ولهذا السبب ، لا نُعلن أن الوقت قد فات أو أنه للشروع أو للبدء . إننا نمتلك قدرات فطرية ، هي مخلّفات ماضٍ ناءٍ . ويجب علينا أن نكتشفها ونعمقها

فينا ليتسنّى لنا فهمها ومعرفتها على نحو أفضل؛ إننا نملك قدرات عقليةً وحدسية تقتضي منّا التطوير والتنمية. وبالإضافة إلى ذلك، نمتلك قدرات روحية تتطلب منّا اكتشافها لأنها وعي يسعى إلى مزيد من التفتّح. وتكون هذه القدرات في كلّ واحد منّا على درجات متفاوتة.

إنه لأمر خلاّب أن نتعلّم كيف نتصوّر ونتفهم قضيةً تُعاش، وعلاقةً تنبثق من الداخل لتنطلق إلى داخل الآخر، ونسمةً تمر، واهتزازاً يدوّن، وإدراكاً لعمق غير عادي يتأسس فينا. كلّ خير متاح لقلب يعرف كيف يشعر ولعقلٍ يعرف كيف يُصغي، ويعني كيف يتجاوز الثنائيات والأقطاب المتقابلة والأضداد الظاهرية والانقسامات المفتعلة. هكذا، يكون القلب المنفتح والعقل المنفتح ثروة كبرى تساعد كل من يرغب في الانفتاح، وكلٌّ من يتوق إلى تسنّم قمة الحقيقة، والعيش في الحقيقة الفضلى المتوافقة مع الاهتزاز الكوني، ومع الانفتاح. وهكذا، يكون واجب الإنسان الحقيقي أن يجعل من كل ما هو فيه حياة قائمة بذاتها، يساعدنفسه، يساعد الآخرين ليعرفوا كيف يحيون وفق أفضل إمكانية ضمن إطار القوانين الكونية.

إحساسات عديدة

تتجلّى الإحساسات التي نستطيع تنميتها بحذاقة ولطافة، بالدرجة الأولى، في الحواس السبع المتمّمة للحواس الخمس، والتي يمكن أن نجد ما يفيدنا عنها في كتابات رودلف شتاينر؛ وتتمثل هذه الإحساسات السبع في:

١ – الإحساس بالتوازن.

٢ – الإحساس بالحركة.

٣ – الإحساس بالحياة.

٤ – الإحساس بالحرارة.

٥ – الإحساس بالنطق.

٦ – الإحساس بالفكر.

٧- الإحساس بالأنا وبالآخر.

وإلى ما بعد هذه الإحساسات النفسانية، توجد ظاهرات أخرى فوق نفسانية، نعدّد بعضها:

١ - الإحساس بالاتجاه - إحساس لم يطوّره جميع الناس.

٢ -الإحساس بالصعوبات - هنالك خلائق عمياء، تمتلك نوعاً من الرادار يُعلِمها عن وقوع أو وجود صعوبة قبل أن تكون قد لمستها أو أحسّت بها.

٣- إحساس الإيحاء الذاتي - هو القدرة على وصف خلل عضوي أو غيره.

٤ - إحساس تقبّل الاشعاعات الكهربية - هو إحساس يسمح بتحقيق وتطبيق عمليات حساسية، واكتشاف خلل في ميزان حسابي، وأمور أخرى.

٥- إحساس المعايير النفسية - يعني البيئة الفكرية والنفسية التي تحدث فيها أحداث مأساوية أو سعيدة.

٦- صفاء الرؤية - رؤية سريعة عابرة، هي إدراك حالة وجدانية لدى شخص آخر.

٧- السماع الفوقي - هو الشعور بصوت داخلي، كما كانت حالة سقراط.

٨- التخاطر وانتقال الأفكار - هو اتصال؛ هو تزامن المشاعر والأفكار بين شخصين.

٩- الإخطار - هو تنبيه، أو إلهام لظاهرة بعيدة.

١٠ - الإخطار المسبق - هو نوعٌ من التخاطر المسبق؛ هو اتصال؛ هو إحساس يسبق دافعه ويعلن عنه مسبقاً.

١١ - التّلستزي - هو نوع من التخاطر، يحدث بين شخصين يتبادلان أفكارهما على نحو دائم، ومتبادل دوري.

١٢ - التلكنزي - هو إمكان تحريك الأشياء، أو تحويلها أو نقلها عن بُعد دون لمسها أو دفعها.

١٣ - السيكوسينزي - ينتج هذا التحريك عن تأثير مباشر لقوة الفكر ودون تدخّل لأية قوة أخرى.

١٤ - إحساس الانتباه اللاّعقلي - لا يرتبط هذا الانتباه بقشرة الدماغ بل بانتباهنا إلى حياتنا الداخلية اللطيفة . . . هذا هو الإحساس بالحياة.

١٥ - إحساس الانتباه الهامشي - هو الشعور بأن شخصاً ما يراقبنا.

١٦ - الإحساس بالضمير - هو إحساس ضمن نطاق التكوّن المستقيم.

١٧ - إحساس العدالة - هو إحساس فوق طبيعي منحته الطبيعة للإنسان. ولمّا كنّا لا نستطيع أن نلاحظ أن العدالة غير موجودة في الطبيعة، من حولنا، أو بين الحيوانات والنباتات، فإننا نعلم أن العدالة تلعب دور العلاقة بين القوى. ففي كل مكان، نجد مستويات أو اتفاقات بين القوى المتعارضة. وبهذا الصدد، نرى يقينية هذا الإحساس عند كل إنسان، وخاصة عند الطفل وقد جُرح إحساسه أو صُدم، يصرخ قائلاً: ليس هذا عدلاً. ولا شك أن الإحساس بالعدالة كشف للضمير أو ظهور له؛ وهو، بالتالي ظاهرة فوق نفسانية.

الإحساس الأعظم النهائي

في دراستنا هذه، نذكر الإحساس ما قبل الأخير، الإحساس النوراني الذي نعبّر عنه ونصفه بأنه إحساس الانفتاح إلى مثالية الحقيقة الكونية السامية. والحق، أن الإحساس النوراني يؤدي إلى الشعور بالوحدة، ويتجاوز الثنائية والأضداد، ويحفز الإنسان إلى اكتشاف الأبدية التي يجدها في عمق كيانه. ويلازمنا هذا الإحساس إلى ما وراء العوائق، والظواهر والانقسامات؛ وهو يشبه البذرة الموجودة في كل واحد منّا، والمهيأة للبذار؛

هذا الذي يُبدع ويخلق الاشعاع عند بعضنا؛ وهو الذي يوجّهنا، مرحلة تلو مرحلة، في حقل امتهاننا للحرية الحقيقية، ويعلّمنا إياها؛ وهذا الذي يهبنا التواضع، والبساطة، ومحبة الآخرين؛ وهو الذي يسير بنا إلى التسامي والتعالي، وإلى الحقيقة المذهلة، وإلى إبدال أبعادنا وقياساتنا. وبهذا الإحساس، نحقق التحرر والانعتاق، والاستعداد الدائم، واليقين الشخصي من وجود الحقيقة السامية والوعي الكوني.

وبه نكتشف فائدة المحبة، القانون فوق الطبيعي الذي يعني أن المحبة هي التجاوز المتسامي. ويقودنا هذا الإحساس النوراني إلى الصمت الداخلي، وإلى السلام ضمن كمال الكيان. والحق، أن السلام لن يتحقق على كوكب الأرض ما دام الإنسان عاجزاً عن اكتشاف هذا السلام في داخله. لذا، فإن إحساسنا الكوني مرشدنا إلى التّسامي.

في ختام هذه الدراسة، نسأل: ماذا يعني حضور الإنسان في هذا العالم؟ ونجيب قائلين: إن حضور الإنسان في هذا العالم يعني أنه محمّل برسالة.

حضور الإنسان في العالم

تخضع الدّورات النباتية والحيوانية لقانون تطورها. أما الإنسان فإنه يعتني، نتيجة لكونيته، بتطوره الخاص، وبتحقيق سعادته الخاصة وفق قوانين معينة، مرئية وغير مرئية.

لقد أدرك حكماء الماضي أن عالمنا هو عالم الفكر. وفي الوقت الحاضر، يسعى العلم الحديث إلى اكتشاف هذه الحقيقة ومعرفة قانون التطور النوعي والكيفي. هذا، لأن لعالمنا غايةً كيفية دُعيت بالقانون الغائي، أو الغائية. والواقع هو أننا لا نجد على هذه البسيطة إلاّ النتائج والمعلومات، أي الـ«كيف».

ولمّا كان العلم التقليدي أو الوضعي لا يمتلك الوسائل لاكتشاف الأسباب، أي الـ«لماذا»، فإن إمكان أو احتمال الكشف عن وجود الحقيقة السامية أو الوعي الكوني كان، وما زال، أمراً صعباً. ومن هذا المنطلق، لا يمتلك أحد القدرة على التأكيد بأن الوجود الكوني حقيقة تكشف عن ذاتها

بموضوعية تامة ودون منازعة . لهذا السبب ، كان واجب كل امرئ أن يكشف الغطاء عن هذه الحقيقة بذاته ولذاته ، وذلك بتجربة واختبار داخليين ، وبمسارٍ شخصي بكل ما في الكلمة من معنى . والحق ، أن معرفة الحقيقة السامية تستحق الجهد بقدر ما تستحق المعرفة ذاتُها الجهد

العالم يشبه تدبيجاً دق صنعه . وهكذا ، لا نُدرك إلاّ القفا أو الضدّ ؛ وكل شيء ، يبدو وكأنه يشير بأنه الموضع الذي نراه . ألا يبدو لنا أن الشمس تدور حول الأرض تماماً كما يفعل القمر؟

وبالطريقة ذاتها ، يكمن في أعماقنا حضور يجعلنا ندرك أننا الآخر ، كالذي نعتقد أننا نكونه ؛ وليس هذا الحضور غير قطعة من الحضور الكليّ .

إن التدقيق والبحث في الأعماق يؤدي إلى كشوفات ؛ وتؤدي هذه الكشوفات بدورها إلى تقريب متدرج يتنامى مع هذا الحضور ، وهو الوعي الكوني أو الحقيقة السامية . ويشير هذا البحث إلى قدرتنا على الإبداع ؛ هذا ، لأن الإنسان ، ككل شيء في الطبيعة ، يخلق ويعود ليخلق دون توقف - يجد نفسه ملزماً على الإبداع ، والخلق . والإنسان يغتبط في إبداعه - إبداعه بإرادة لا تتشنج . والإنسان ، أثناء تطوره ، يمتلك إرادة لا تتقلّص ، ذلك لأنه يعلم أن الأشياء التي يتوجب عليه صنعها ، ستُصنع . والكشوفات التي يقدم بها تضعه ضمن علاقة مع ضخامة نفث الخير ، ويغذّيه حدْس بأنه ليس وحده ، ويتملكه شعور من المعرفة ضخم ، يقوده إلى شعور التواضع العميق .

الإنسان يشعر بالجوهر - الجوهر الذي يهتزّ فيه ويحوّله . الحقيقة - الواقع أصبحت مثاله تماماً كما أصبح النجم القطبي مثال البحّار ؛ ويشعر بأن كل ما تبقّى ليس إلاّ مُثُلاً خاطئة ، ويعلم أن إنسان الحواس الخمس هو الذي يخلق الجحيم .

المراجـــع

١ - المادة والروح - تأليف جديد — ندرة اليازجي

٢ - Zero and Infinity — Arthur Koestler

٣ - مجموعة مجلة — Lotus Blue

الفلسفة السياسية
العرض والجوهر

تأليف: كمال الدين جاجييف
ترجمة: أمل حسن

عالم السياسة عالم واسع جداً أبعاده كثيرة: بعد اقتصادي - اجتماعي، بعد بنيوي، بعد وظيفي، بعد ثقافي - اجتماعي، بعد مهني، بعد تاريخي، بعد مفاهيمي، بالإضافة إلى أبعاد أخرى عديدة. لفهم واستيعاب جوهر العمليات السياسية

(*) أمل حسن باحثة من سورية، اجازة في الآداب، قسم اللغة الانكليزية، تهتم بالترجمة.

وظواهرها المختلفة بشكل مناسب، يجب أن يكون لدى المرء تصور معين لكل هذه العناصر ولكل هذه الأبعاد، حيث يصبح بعد النظرة العالمي الوحدة المشتركة الجامعة لكل هذه الأبعاد.

هذه النظرة التي تحوي ضمناً الفلسفة السياسية كعنصر أساسي فيها. وكما قال هيجل فإن للفكرة المطلقة باعتبارها مادة الفلسفة وموضوعها المنفرد أشكالاً مختلفة في الوقت نفسه فإن الفهم الفلسفي لعملية الفصل والانقسام بالإضافة الى التعريف الذاتي لهذه الفكرة المطلقة من أهم مهام المبادىء والنظم الفلسفية الفردية التي تشمل فلسفة التاريخ، فلسفة الدين، تاريخ الفلسفة بالإضافة إلى فلسفة القانون ومن خلال التجربة يتضح أن الفلسفة السياسية هي عبارة عن نظام فلسفي فردي كذلك.

ماتزال هناك بعض التفاصيل غير الواضحة حول الصفات الأساسية وحول العناصر المركبة الأساسية للفلسفة السياسية مثل الجدول الزمني لظهورها، علاقتها المتبادلة مع العلوم الإجتماعية والإنسانية الأخرى، علاقتها مع النظرية، مع الايديولوجيا، بالإضافة الى الدور الذي تلعبه في عالم السياسة، ويبقى السؤال الأساسي «ماهي الفلسفة السياسية فعلاً؟» بلا جواب.

يخطو العلم السياسي في روسيا الخطوات الأولى فقط في هذا المجال. ونرى أنه بالرغم من أخذ كل هذه الاعتبارات بالحسبان فإن المهمة الأساسية لهذه المقالة لاتكمن في حل المسائل المنوّه إليها عن طريق صياغتها مع الأخذ بالاعتبار المزايا الخاصة لمرحلة تشكل النظم الإجتماعية الجديدة بالإضافة إلى الإنسانيات التي تشمل الفلسفة السياسية ضمناً.

تعتبر الفلسفة السياسية قبل كل شيء نظاماًسياسياً فرعياً محدداً يقع على مفترق الطرق مابين الفلسفة وعلم السياسة. وكونه كذلك عليه أن يقوم في الدرجة الأولى بدراسة كل العناصر المشكلة لوجهة النظر العالمية والروحية للحياة السياسية التي تشمل علم الوجود السياسي، علم القيم،

علم المعرفة بالإضافة إلى علم المنهج. وعليه في الدرجة الثانية أن يعتبر الفلسفة السياسية مجال النشاط الروحي للبشر الذي يشكل الأسس المعيارية والقيمية بالإضافة الى وجهة النظر العالمية للعلاقات السياسية وللفكرة الأساسية للسياسة التي هي فكرة الدولة والسلطات.

تخدم الحياة السياسية الفلسفة السياسية كمصدر لانعكاس فلسفي لمبادىء النظام، الحرية، المساواة والعدالة وتتجنب الفلسفة السياسية بالمقابل أسئلة من هذا النوع «أين؟». «متى؟» «كيف؟».. «من؟».. الخ وتصنيفات أخرى مثل «هنا» و«الآن».

إن مايعنيها من هذا كله هو السؤال السقراطي التالي ماهو؟... فقط. لاتعنيها أبداً الحالة السياسية الخاصة ولاأشكال وظواهر النشاط السياسي بل تعنيها طبيعة الحياة السياسية بشكل عام، مثلاً لاتعتبر معنية بدولة معينة أو بنية سلطة خاصة بل تعتبر نفسها معنية بطبيعة الدولة وبطبيعة السلطة بشكل عام، فالحرب مثلاً لاتعنيها لكن مايعنيها هو طبيعة الحرب بشكل عام والدور الذي تلعبه هذه الحرب في حياة المجتمعات الإنسانية.

لقد كتب هيجل قائلاً في هذا الصدد: عندما نأخذ بعين الاعتبار تنظيم الدولة على حدة، على الفرد ألا يأخذ بالحسبان الاعتبارات أكثر من أخذه الفكرة بحد ذاتها أو بمعنى آخر: يجب أن تختفي كل وجهات النظر الإجتماعية، ويجب أن ينظر إلى الدولة على أنها بناء معماري ضخم وهيروغليفية للعقل تعبر عن نفسها في الواقع. لذلك يجب إبعاد كل الاعتبارات المتعلقة بمبدأ النفع والفائدة من الاعتبار الفلسفي، وعلى الفلسفة أن تلقي الضوء على المبدأ الكامن خلف مجموعة العلاقات السياسية بتجلياتها المختلفة: حيث تركّز اهتمامها كله على العناصر الجوهرية وعلى المبادىء الكامنة وعلى طبيعة الظواهر السياسية. وحسب عبارة اي. هوسرل، هذه «الوحدة المورفولوجية» للواقع السياسي تشكل المظاهر الخاصة للوجه الخارجي للواقع السياسي. فمثلاً من الممكن أن نعين هنا

المعارك الخاصة القائمة بين الاتجاهات التشريعية والتنفيذية للسلطة في مسألة معينة. فحين يتكلم الناس عن الجانب الداخلي فإنهم يعنون جوهر ظاهرة فصل السلطات التي تصنف ضمن المقولات المجردة المثالية. وكما قال هيجل في هذا المجال: إن الفكرة تكمن في فهم المادة التي تبدو مؤقتة وزائلة بينما هي خالدة، وكذلك فهم الأبدي الذي يكمن في الحاضر الراهن. وكون هذه المادة موجودة فعلاً في الواقع وموجودة في الوقت نفسه في الوجود الخارجي، فهذا يعني أن ماهو معقول - كمرادف لهذه الفكرة - يوجد في أشكال كثيرة وفي ظواهر وإبداعات لانهاية لها. لذلك كان ب. بروكس محقاً عندما لاحظ بشكل عقلاني أن التاريخ يشمل ضمناً الفلسفة على شكل مسائل ذاتية شخصية مع أحكامها وكان محقاً كذلك عندما قال إن السياسة تحوي ضمناً الفلسفة أيضاً كونها تشكل عالماً ضخماً من النشاط الحيوي للإنسان. وفي هذا السياق تعتبر الفلسفة السياسية عنصراً أساسياً من عناصر الواقع السياسي.

إن للواقع السياسي وجوداً موضوعياً فعلياً وله بالإضافة لذلك وجود مثالي مطلق. وكما قال إي هوسرل: «يعتبر الوجود المثالي المطلق السبب الكامن خلف الواقع السياسي، الذي يوجد على شكل فكرة معينة أي المفهوم بحد ذاته ولذاته». فإذا أخذت هذه الخاصية بالذات فقد يكون الوجود السياسي بشكل سري وعلني الجزء المتمم لأي مجتمع إنساني. وتكون المسألة مختلفة تماماً إذا ماجرى البحث عن فصل الوجود الإنساني عن العناصر الأخرى المتشكلة حتى زمننا الحالي الذي بدأ فيه المجتمع المدني والسياسي يقوم بعملية الفصل في المجالات الفردية المؤلفة للمجتمع الإنساني ككل. بشكل أو بآخر تكمن مهمة الفلسفة السياسية في عملية فهم الأفكار والآراء التي تشكل الأساس للعالم السياسي والتي هي غير محصورة ضمن مفاهيم معينة. كتب هوبز قائلاً: «تسبق التعاريف في الفلسفة الأسماء المعرفة، ذلك أنه عند تعليم الفلسفة تكون البداية الأولى

من التعاريف وكل تقدم يعامل بالأسلوب نفسه حتى نصل إلى معرفة أن كل شيء مركب هو نوع من التأليف. بذلك تكون مهمة الفلسفة الأساسية عبارة عن تجريب وسائل مجموعة المفاهيم وتجريب لغة علم السياسة كذلك. هنا يجب أن نؤكد أنه في هذه الحالة بالذات أو في هذا الوضع بالذات تلعب الفكرة التجريدية دوراً رئيسياً في الفلسفة السياسية بالإضافة إلى العلوم الأخرى الإجتماعية والإنسانية. إن مهمة التجريد هي عبارة عن تبسيط للواقع من غير المس بجرهره الأساسي، وإذا استعملت فكرة التجريد في أغلبية العلوم الإجتماعية والإنسانية فسيكون لها الأولوية في الفلسفة السياسية كنتيجة منطقية، لذلك لايعمل الفيلسوف السياسي على وصف الحقائق فحسب بل يعمل على استخلاص الوحدات التي تحقق وحدة معينة بين كل الجوانب الخارجية والداخلية للواقعة. بعبارة أخرى يمكننا القول إن الفلسفة السياسية لاتهتم بالجانب العملي والتجريبي من الحياة السياسية بقدر اهتمامها بمغزاها وجوهرها. إن المطلوب من الفلسفة السياسية هو فهم جوهر السياسة بشكل عام بالإضافة الى تحديد طبيعة الظواهر السياسية بالمعنى الشامل والعميق لكل ماتحويه هذه الكلمات من معان، ومهمتها تكمن في فهم طبيعة المفاهيم السياسية الخاصة، والبحث عن أجوبة لمسائل مثل: إلى أي مدى يمكن وصف الواقع السياسي ضمن المفاهيم والمصطلحات ذات العلاقة، وبأي مقياس تكون محتويات هذا الواقع السياسي هامة بالنسبة الى الكينونات السياسية.

إن الفلسفة السياسية معنية بشكل عام بالمسائل الخاصة بالعلاقة المتبادلة بين العام والخاص، الفرد والكل، النظري والعملي، الحرية والمساواة، العدالة والمساواة... الخ أي أنها معنية بالميدان السياسي. بالإضافة إلى ذلك فإن مهمتها تشمل دراسة جوهر السلطة وعلاقات السلطة والدولة ووظائفها جميعاً وأهدافها.

فعلى سبيل المثال لايمكن تحديد السلطة بذاتها بأفكار محددة ثابتة،

ولكي نستطيع فهمها جوهريا علينا تحديد مفهوم «الدولة» بالذات، وبالمقابل لايكن فهم الدولة بدون تحديد مانعنيه بفكرة «السياسي» وهكذا، وبتعبير آخر إذا أخذت السلطة بظواهرها الخاصة أي في التجسيد العملي الخالص أو بعنصرها الحقيقي التجريبي فهي تجرّد من جوانب هامة خاصة وذلك عندما تختصر مهمتها وتبسّط. لهذا السبب قد تحلل السلطة عن طريق استخدام اتجاهات وطرق منهجية عديدة لكل منها أسلوبه الخاص في فهم الحقيقة تاركاً جانباً مسألة أصل ومنشأ السلطة كمسألة اجتماعية وإنسانية بشكل عام. وبذلك يفتح العلم السياسي عند استعماله للاتجاهات الميثولوجية المختلفة ولطرق البحث المتعددة المجال والدور لوظيفة السلطة ولعلاقات السلطة في الميدان السياسي ولعلاقتها مع المجالات الأخرى من النشاط البشري. أما مايخص الفلسفة السياسية فيطلب منها تحديد طبيعة ووظيفة السلطة في السياق الموجود. يمكن شرح جوهر هذه الفرضية من خلال المثال الذي قدمه أبراهام لينكولن في دعواه المعروفة في بتسبرغ التي تحدث فيها عن حكومة الشعب، من أجل الشعب وبواسطة الشعب. هذا الوصف الذي يعتبر كقاعدة تعريفاً للديمقراطية لكن الفيلسوف ينظر إليه من زاوية أخرى مغايرة تماماً حيث يدخل بعمق في جوهر هذا الوصف ويجيب بالمقابل على المسائل التالية: لماذا نحن بحاجة الى حكومة من الشعب؟ ومن ستحكم هذه الحكومة؟ وبأي طريقة أو بأي أسلوب يستطيع الشعب حكم نفسه بنفسه؟ وهكذا.

قد يقول أحدهم إن الفلسفة السياسية هي عبارة عن قاعدة معينة حول مبادىء التنظيم السياسي الإجتماعي– وتكمن إحدى الصفات البارزة لهذا النظام بجوانبه الفلسفية، في قدرته على أن يكون عالمياً وفي قدرته على العمل كذلك فيما إذا أعطي الشروط العادية، فعلى سبيل المثال نحتاج إلى حد أدنى من الشروط البديهية من أجل جعل الديمقراطية ومؤسساتها ملائمة وفعالة. لذلك تتطلب دولة القانون الدائم مجتمعاً مدنياً معيناً فيه مؤسسات

وقيم متطورة جيداً ومتفق عليها من الجميع. بينما تقتضي هذه المؤسسات والقيم بالمقابل نوعاً من الشرعية المعينة المبنية على قاعدة خاصة تتقابل مع القاعدة العامة، كما تقتضي تبلور فئات المصالح الموافقة على الأشكال الأيديولوجية والثقافية والإجتماعية والأشكال الأخرى للتعددية وهلمّ جراً.

في هذه الحالة علينا أن نؤكد أن مفاهيم ومقولات «السلطة»، «الدولة»، «السياسة»، وما شابه ذلك لها دائماً أشكال وصور خاصة تعتمد على المحيط العرقي، الثقافي، الإجتماعي، التاريخي والمفهومي بالإضافة إلى أشياء أخرى. هذا الأسلوب أو المحتوى الخاص يعتمد على الطريقة الخاصة في التفكير أو على النظرة العالمية لأمة معينة في حقبة معينة. لذا يجب عدم النظر إلى هذه القيم كقيم أبدية وخارجة عن الزمن أو كوحدات مستقرة ثابتة وحقيقة لكل بني البشر ولكل الأزمنة على حد سواء. قال هوبز في هذا الصدد آخذاً بعين الاعتبار التفسير الميتافيزيائي الخاص لفكرة قدم الحرية من قبل المفكرين الأوروبيين في زمنه أنه لم يكن هناك من شيء أغلى على الدول الأوروبية من دراسة الأدب اليوناني واللاتيني. وفي هذا المجال وضع الفيلسوف شيئاً أكد فيه أن تحويل المثل والقيم الخاصة بحقبة زمنية معينة الى حقبة أخرى يقع خارج حدود النقد، إن القيم والمثل التي تتجسد في العلوم الإجتماعية والإنسانية تعتمد على المجتمع الذي تنتمي إليه، ذلك لأن تلك القيم والمثل لها خاصية تاريخية معينة، فعلى سبيل المثال يشير «كولنجوودر» إلى أن «جمهورية» أفلاطون هي عبارة عن رؤية ووصف ليس لمفهوم غير متغير للحياة السياسية بل وصف للمفهوم اليوناني كما أخذه أفلاطون وإعادة تفسيره. كما أن علم الأخلاق عند أرسطو لايصف أخلاقية أبدية إنما يصف أخلاقية الإنسان اليوناني المهذب كذلك يشرح لوياثان هوبز الأفكار السياسية لاستبدادية القرن السابع عشر بأشكالها الانكليزية. أما نظرية الأخلاق عند كنت فهي تعبر عن الإيمان الأخلاقي بالحركة الدينية

التقوية الألمانية التي ظهرت في القرن السابع عشر، ويحلل في كتابه «نقد العقل المحض» مفاهيم ومبادىء العلم النيوتيني وعلاقتها بالمسائل الفلسفية اليومية.

ذكرنا سابقاً أن الفلسفة السياسية تختلط دائماً مع النظريات السياسية لذلك تعتبر مسألة العلاقة القائمة بينهما مسألة موضوعية تماماً.

لهذا من الصعب فهم الظواهر السياسية ونشاطاتها بدون الفكرة السياسية بحد ذاتها، ذلك لأن الفكرة والعقل ينفذ كل منهما إلى الآخر أو بمعنى آخر تدرك الفكرة والفعل كلاً منهما الآخر بطريقة ما. قد تفرض الفكرة الفعل السياسي أشكالاً مختلفة إلا أنها تتطلب تجسيداً فعلياً للنظرية السياسية. وتستند النظرية بالمقابل على فكرة تختلف تماماً عن الشيء العملي وعن الفعل، لكن ليس بالإمكان اعتبار أي فكرة قانوناً أو نظرية. لقد فهم الناس في البداية الكلمة اليونانية «نظرية» باعتبارها وجهة نظر عقلانية تتركز على «شيء ما» موجود في دولة العقل مع رأي معين لفهم «هذا الشيء» واستطاعت في هذا المعنى بالذات أن تغطي علم الوجود «الانتولوجي» وأن تقدم أيضاً تفسيراً لروابط السبب والنتيجة في المجالات الفلسفية والدينية بالإضافة إلى مجال الفكر المنطقي والتجريبي تعتبر النظرية بالمعنى الواسع للكلمة مجموعة وجهات نظر وأفكار ومفاهيم معقدة يطلب منها شرح وتفسير بعض الظواهر وبعض المعلومات. قد يستخدم هذا المفهوم بالمعنى الضيق ليقتضي شكلاً متطوراً أكثر من تنظيم المعرفة العلمية التي تعطي - تقريباً - مفهوماً مكملاً بمجال معين من الواقع الطبيعي أو الإجتماعي.

إن النظرية نظام مكمل لمعرفة العناصر أو الأجزاء المقدرة في التبعية المنطقية لعلاقتها مع بعضها البعض والتي تستخرج من اتحاد معين لمجموعة المفاهيم والاقتراحات والقرارات. تتعلق النظرية كشكل معين لفهم وإدراك العالم بدوافع مفهومية وفلسفية. ويعتبر ذلك عاملاً معيقاً دائماً في إيجاد خط واضح يجمع بين الفلسفة السياسية والنظرية السياسية.

لا يمكن اعتبار الوصف أو التصنيف البسيط للحقائق التجريبية نظرية أبداً، فما تطلبه النظرية ليس الوصف فقط بل الشرح كذلك.

يشمل الشرح بالمقابل كشفاً للقوانين وايجاد روابط وعلاقات السبب والنتيجة في تلك العمليات والظواهر التي تغطى بالنظرية الخاصة. وتركز النظرية السياسية اهتمامها كله على الظواهر الخاصة الموجودة في عالم السياسة كالبنية، والوظائف والمؤسسات والوحدات بالإضافة إلى السلوك الذي تلعبه كل هذه الأشياء وعلاقتها مع بعضها البعض، وعلى أشكال ونماذج الأنظمة السياسية وماشابه. من هناك تظهر نظريات التحليل الوظيفي، والثقافي ودراسة رموز الأنظمة الحزبية والسياسية والنظريات المتعلقة بالديمقراطية والدكتاتورية والاستبدادية. أما مايتعلق بالفلسفة السياسية فهي تشغل دائماً بدراسة مسألة الموضوع بشكله الكامل محاولة عن طريق ذلك استيعاب المبدأ الأساسي الكوني، وكذلك محاولة فهم الفكرة الرئيسية للفرصة السياسية التي هي فكرة الدولة والسلطة بشكل عام مجردة نفسها من كل التضمينات أو التخمينات الخاصة.

من الواضح إذن أنه يمكن اعتبار الفلسفة التقليدية (السياسية) التي هي جزء مكمل ومتمم للسياسة بحد ذاتها انعكاساً من داخل السياسة نفسها. أما مايتعلق بالفلسفة السياسية الحديثة كونها نتاج النظرة العالمية العقلانية فهي تفرز لتقلص من ذاتها حتى تصبح فوق الواقع السياسي عن طريق تحليل وتقييم ودراسة طريقتها على حدة، مميزة من خلال هذا كله ماله مغزى عام وشامل. ضمن هذا السياق تتعامل الفلسفة مع المسائل المعرفية أو النظرية في السياسة.

يجب أن يعرّف الواقع السياسي عن طريق تحديد الظواهر السياسية المحددة وعن طريق المفاهيم والمقولات. وكما قال الفيلسوف الألماني المعروف سي شميث، لهذا الواقع معاييره الخاصة التي من خلالها يبدأ العمل بدقة بشكل معاكس للمجالات الذاتية المستقلة في الفكر الإنساني

وفي العقل، خصوصاً مايتعلق منها بالمجالات الاقتصادية والجمالية والأخلاقية من الحياة. تكمن إحدى الطرق الرئيسية في تعيين محتوى أي مفهوم في تماثل عناصره مع بعضها البعض بالإضافة إلى القاعدة المبني عليها تحليله مستخلصة من هذا كله مقولاته ومعاييره الخاصة. فإذا تتبعنا هذه الطريقة بالذات علينا أن نحاول تحديد الأجزاء الرئيسية، المكونة للنظام السياسي الفرعي في العلاقات الإجتماعية.

فإذا أعطي كل التنوّع في مفهوم هذا النظام الثانوي فالمسألة تشير، مع ذلك، إلى مجال معين من نشاط حياة البشر فيما يخص علاقات السلطة، والدولة وبنية الدولة أي بالمؤسسات والمبادىء والمعايير التي وجدت لتؤكد قابلية الحياة والنمو للجماعات البشرية بالإضافة إلى إمكانية تحقيق رغبتهم العامة ومصالحهم وحاجياتهم الخاصة. أي بعبارة أخرى السياسة تتطلب كل مايتعلق بالظواهر والمؤسسات والأشكال المنظمة وكل مايخص العلاقات القائمة بين الفئات الإجتماعية التي تملك القوى الحاسمة والسلطة القائمة في هذا المجتمع والتي تعمل على حفظ النظام وتحقيق الأهداف الأخرى الهامة والحيوية له.

لدى وصف الظاهرة السياسية نرى أن المغزى الأساسي لهذه الظاهرة يمت لمبدأ الادراك الشامل أو الالتزام العام. هنا يجب أن نؤكد أنه ليس هناك مجتمع غير سياسي ولايمكن أن يكون ذلك لأن السياسة تدخل بشكل أو بآخر في كل مجالات وأشكال الحياة الإجتماعية ونشاطاتها.

إن الوظيفة الأساسية للدولة هي التأكيد على وحدة المجتمع المقسم الى فئات مختلفة وإلى طبقات معينة، فإذا أردنا أن نعبر عن رغبة المجتمع العامة ككل على السياسة أن توحد المصالح المتضاربة والمختلطة لكل أفرادها. هنا يجب الإشارة إلى أن الصراع والاتفاق في الرأي يعتبر من أهم الصفات المميزة لأي نظام سياسي. ونعني بشكل أولي تلك العوامل التي تعزز حفظ النظام السياسي وقابلية نموه من جهة، ومن جهة أخرى على

إضعاف التغيرات المتعلقة بذلك في المؤسسات الفردية وفي النظام ككل. لذلك يمكن أن نفهم ببساطة أن الظاهرة السياسية تتأرجح بين تفسيرين مبالغ بهما، أحدهما يفسّر السياسة بشكلها الكامل كنتيجة وكميدان لتصادم المصالح المتضاربة والثاني يفسّر السياسة كنظام يعمل على حماية الحكومة ويعمل في الوقت ذاته على تحقيق النظام والعدالة لكل أفراد المجتمع.

تبدأ السياسة حيث تنشأ الصراعات. إذ يطلب منها إيجاد الوسائل والطرق المناسبة لتسوية هذه الصراعات التي تظهر في المجتمعات الإنسانية. لكن بإمكاننا استخدام طرق أو وسائل مختلفة لحل الصراعات. يعبر عن ذلك فعلاً من خلال الحقيقة التي تؤكد أن هناك أشكالاً مختلفة للحكم كما أن هناك أنظمة وحكومات وأفراداً وتنظيمات سياسية كثيرة كذلك. إلا أن على الدولة ماعدا الدولة الدكتاتورية الاستبدادية، باعتبارها تعبيراً عن الرغبة العامة أكثر مما هي تعبير عن مصالح مجموعة معينة أو طبقة، تسوية وتوحيد مصالح الفئات المختلفة المكونة للمجتمع. كذلك عليها أن تعارض أي نوع من التصعيد في عملية الصراع وعليها في الوقت نفسه صيانة الأوضاع التي تفرز الإجماع أو الاتفاق في الرأي في مجمل القضايا الإجتماعية والسياسية القائمة.

يقول بوليماركوس في «جمهورية أفلاطون» أنه لابد للنشاط السياسي من أن يؤثر في صالح فئة من المجتمع أو حزب واحد (الأصدقاء) ضد خصومه السياسيين (الأعداء). إن فن السياسة العادلة هو فن (أداء الخدمات) للأصدقاء و (إلحاق الضرر والأذى) بالأعداء. وقد أكد تراسيماكوس عند توقفه على أوضاع الوجود، وعلى الوضع الفعلي للأشياء أن الأولوية في العلاقات القائمة بين الحكام والمحكومين يجب ألا تكون لصالح المحكومين لأنه كما يعتقد لايمكن لأي نوع من البشر أياً كان إذا وجد في مكتب معين أن يعطي فائدة لمصالح الآخرين بشكل يلحق الضرر فيه بمصالحه الخاصة. ومن الملاحظ أن سقراط الذي كان يعتقد أن كل أنظمة

الحكم القائمة غير عادلة لم يتحد أبداً الشرعية الفعلية لمبدأ الصراع القائم عند تراسيماكوس ولم يقلل أبداً من قيمة تجربته الحقيقية. هذا الموروث الذي يرجع بالأصل إلى ميكيافيلي وهو بز طوّره العالم الإجتماعي الألماني المعروف شميث الذي كان يعتقد، آخذاً بعين الاعتبار السياسة بتصنيفاتها (العدو والصديق) أن العلاقات الإجتماعية تقلّصت على نحو لم تعد قادرة فيه لأن تتحول إلى علاقات سياسية، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار الشدة غير العادية للخلافات الإجتماعية. في الحقيقة ينظر شميث إلى الثنائية «صديق أو عدو» في السياسة كمبدأ دستوري أساسي في العلاقات السياسية ويعتبره الجوهر الفعلي للسياسة القائمة بوصفها وحدة مستقلة – إن حجر الزاوية الأساسي لكل مابناه سميث يقوم على هذا النوع من الانقسام الذي يماثل ويقابل التعارض والتضاد القائم بين مقولات «الخير والشر» في الأخلاق «الجمال والقبح» في علم الجمال «المفيد والضار» في علم الاقتصاد. بالنسبة الى شميث تعتبر التصنيفات السياسية قائمة بذاتها ومستقلة تماماً عن المقولات الأخلاقية والاقتصادية والتصنيفات الأخرى، فالخصم السياسي قد لايكون سيئاً بالضرورة من وجهة النظر الأخلاقية ولاقبيحاً بالضرورة من وجهة النظر الجمالية بل هو عبارة عن كائن غريب فقط.

عندما وضعت المسألة بهذا الشكل توصل العالم السياسي الفرنسي ج. فروند الى الخلاصة التالية: «أن تقول عن شيء ما أنه سياسي» يعني أن تقول «هذا الشيء» قابل للجدل. حيث تعتبر مفاهيم مثل مفهوم الجمهورية، الطبقة، السيادة، الاستبداد، الحكم المطلق، الحياد، السلام، مفاهيم مبهمة إذا لم تحدد أهدافها وإذا لم يتحدد ضد من ستوجه أو من تعارض. باختصار ليس الصراع هو السبب في وجود السياسة، بل السياسة هي التي تسبب الصراع الذي قد يؤدي إلى الحرب. لقد التزم «شي مبرت وسي. رايف» بالأسلوب نفسه في الحوار لكن من وجهة نظر سياسية وايديولوجية مختلفة

إذ قالوا: لا توجد السياسة في المكان الذي يكون فيه كل فرد متساوياً مع الآخر ذلك لأن السياسة تقتضي أن يكون هناك أفراد تابعون وأفراد ذوو مكانة رفيعة. وقد طور العالم ماركسم ليتسم بشكل جوهري خطة التطور والتفسير في مفهوم السياسة. حيث أكد الخبراء في هذا المجال بشكل واضح أن جوهر الحكومة السياسية فيما يدعى بمجتمع (المستغلين) يريد الشيء نفسه- دكتاتورية أقلية المستغلين فوق الأغلبية المستغلة بغض النظر عن شكل البنية السياسية للدولة التي قد تكون ديمقراطية قديمة، أو امبراطورية رومانية قديمة، أو طغاة شرقيين، أو استبدادية أوربا الوسيطة أو الديمقراطيات البرلمانية الممثلة حديثاً. أما مايدعى بالدولة البرجوازية فقد أطلقوا عليها اسم «لجنة من أجل تدبير الشؤون العامة لمجمل البرجوازيات».

لقد تعاملوا مع كل الأنظمة السياسية ومع كل المؤسسات بدون استثناء انطلاقاً من هذه المسلمة بالذات. وهكذا فسرت الديمقراطية الليبرالية من قبلهم كفوقعة قانونية سياسياً لسيادة الطبقة البرجوازية ورقيت فكرة صراع الطبقات إلى مرتبة المبدأ الكوني الشامل الذي يشكل الأساس لكل الظواهر ولكل العمليات التاريخية الإجتماعية والسياسية الإجتماعية بدون استثناء. وبذلك نقلت مقولة «الصديق والعدو» الى كل مجالات ونظم الحياة. فالعدو السياسي لايمكن أن يكون حليفاً أبداً أو صديقاً لافي المجال الاقتصادي ولا في المجال الثقافي - الإجتماعي ولا في المجال الجمالي ولافي أي مجال آخر أبداً. وبذلك استثني مفهوم الحياد. فإذا كان المرء حيادياً أمام الوضع القائم للأشياء في النظام الليبرالي من وجهة النظر العالمية فهو يتفق تكتيكياً مع وضع هذه الأشياء، في مثل هذه الحالة ينظر الى الحيادية كنوع من الرفض ينتسب فيها الفرد إلى مخيم الأعداء على التوالي، فإذا رفض العدو الاستسلام والتنازل يكون هنا موطن هلاكه.

يعتبر علم المنهج جزءاً هاماً جداً من الفلسفة السياسية. إذ أنه يشمل نظام الطرق التحليلية والتقنية بالإضافة إلى نظام التحقق من الأشياء والتقدير

المناسب. وتشمل كذلك الأساليب الأيديولوجية التي تشكل مع بعضها البعض الاتجاه العام لحل المشاكل التي يواجهها العلم الخاص. هذا ويرتبط علم المنهج بشكل قريب جداً بالطرق التي تتضمن الإجراءات والعمليات والطرق التكتيكية بالإضافة الى وسائل البحث والتحليل والتحقيق والتقييم لمجموعة المعطيات. وقد أكد كارل جاسبرس الفيلسوف الألماني المعروف بشكل عقلاني الحقيقة التي تقول إن أي علم خارق ينشأ وبشكل معرفة تضم معلومات حول طرق وحدود هذا العلم. فإذا اعتمد الفرد على نتائج العلم بحد ذاته بدون أي علاقة بالطريقة التي استخدمت من أجل ذلك فذلك يعني شيئاً واحداً هو تحيز مسبق أو بديل للمعتقد بحد ذاته. وبشكل عام يشمل علم المنهج أحكاماً ومعايير تفسير المعطيات (المعلومات) بالإضافة الى طرق البحث والتقنيات وإلى مجموعة المعلومات.

من الواضح هنا تماماً أن علم المنهج يرتبط ارتباطاً محكماً بالنظرية التي هي بالمقابل جزء لا يتجزأ من النموذج السياسي الإجتماعي السائد. أما من وجهة النظر الحاصلة في تطور علم المنهج في دراسة السياسة فإن المغزى الرئيسي لذلك يعود الى الحقيقة التي تقول إن علم المنهج هذا تشكل جنباً إلى جنب مع التقليد العقلاني. وبالإجمال كانت الأشكال والأساليب العقلانية الكونية والرؤية العلمية الميكانيكية النيوتينية للعالم بقوانينها الواضحة وبنظمها وبأحكامها المتعلقة بمقولة السبب والنتيجة تسيطر على عقول المؤسسين للعلوم الإجتماعية والإنسانية الى حد كبير. لقد وضع ديكارت الفرضية التي تقول إن الحيوان عبارة عن آلة معقدة. وطوّر هوبز هذه الفرضية فيما بعد حيث أسقطها على الإنسان. إذ صور الإنسان في اللوياثان كآلة قد يفسر نشاطها الحياتي كنتيجة لحركةمثل هذه الأجزاء، حركة نبض القلب، حركة الأعصاب، حركة دوران الدم الخ . . . بل أكثر من ذلك اعتبر هوبز الحالة بحد ذاتها عبارة عن إنسان اصطناعي ضخم - لوياثان يولّد بشكل كامل عمليات وعلاقات ميكانيكية - وبذلك جمع هوبز بين النظرية

العقلانية والنظرية الاستبدادية في تركيب واحد ضخم. ورأى ممثلو العقلانية في العلم ذلك المفتاح القادر على فتح كل الأبواب من أجل الوصول إلى الأسرار المتعلقة بالطبيعة والمتعلقة بالعلم الإجتماعي وضمناً العلم السياسي.

لذلك تحدث هوبز عن ضرورة خلق علم معين حول السياسة بإمكانه السير جنباً إلى جنب مع المنجزات والمكاسب التي حققها كوبر نيكوس وكيبلر وغاليلو وأعتقد أن مثل هذا العلم سيكون فلسفة الدولة. كما ثبت في الاتجاه نفسه العالم. أي. كومت الفكرة القائلة إن بإمكان العلم السياسي الارتقاء الى مرتبة «العلوم التجريبية» وفي حديثه المنشور عام ١٨٦٢ ساوى اشي هيلموتز بشكل عملي بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية في الحقوق مع أنه أقر أن الطريقة الاستقرائية كما طبّقت بالمعرفة التاريخية تجد نفسها في حالات مختلفة أكثر من حالة البحث الطبيعي. وقد كان حدثاً عرضياً تماماً أن يتفق W . ويلزي أثناء الدفاع عن استقلال المعرفة النظرية في المجالات الإنسانية مع الحقيقة التي تؤكد أن العلم الإنساني يجب أن يتوفر له العلم الطبيعي كعيّنة. وقد حلّل أولاً في القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين أي كومت وتسي-مارتس واف الجل وآخرون غيرهم ومن ثم أي دورتهايم وف. باريتو وجي. موسكو الظواهر ضمن السياق العام للعلوم الإجتماعية ككل بلغة القوانين غير القابلة للنقاش كما حللوها وفقاً لعلاقات السبب والنتيجة كذلك.

منذ البداية سجّل تشكل علم المنهج للدراسات السياسية نزعتين أساسيتين، كما تشكلت المعايير الأساسية للتفريق والتمييز بين العلوم الطبيعية والإجتماعية في نهاية القرن التاسع عشر. فإذا كان العلم الطبيعي يصوّر كعلم معمّم تسيطر عليه القوانين العامة لعملية التطور بالإضافة إلى علاقات السبب والنتيجة الواضحة تماماً فإنه ينظر إلى العلوم الطبيعية كعلوم ذات طابع فردي تسيطر عليها الأحداث والظواهر الفردية غير المكررة. لكن

وبالرغم من هذا كله فقد سيطر على العلم السياسي لبلدان القارة الأوروبية النزعة التجريبية والمبادىء النظرية بينما تطور العلم السياسي في البلدان الانجلو ساكسونية وخصوصاً الولايات المتحدة باتجاه الفلسفة الوضعية التي طالبت بأن تسير مقولة «العلم الدقيق» جنباً إلى جنب مع العلم الطبيعي.

كما طالب ج. كافلن في كتابه العلم وطريقة السياسة الصادر عام ١٩٢٧ بأن تستخدم طريقة (العلم المحض) في الميدان السياسي، طريقة العلم الخالص من أي تضمينات قيمية. ونتيجة لذلك شجّع العلم السياسي في الولايات المتحدة الأمريكية الفلسفة الوضعية بأشكالها العلمية المختلفة، التي أخرجت في الواقع المعرفة التصويرية الفلسفية والنظرية من البحث ككل. وكان شيئاً عرضياً ماقبل عام ١٩٣٠ اقتراح النظرية بشكل دائم- كجزء مستقل في الإجتماعات السنوية للجمعية الامريكية الخاصة بالعلم السياسي. لكن هذه النظرية اختفت من البرنامج كلياً في نهاية الثلاثينات من هذا القرن إلا أنه وبشكل إجمالي كان لعلم المنهج الوضعي اليد الطولى في العلم السياسي الامريكي. ولهذه الحقيقة مغزى خاص إذا وضع المرء في ذهنه ماأحدثه التأثير الأمريكي الذي أصبح سائداً في العلم السياسي الغربي في الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن.

لقد كانت السمة المميزة في عملية الإصرار على علم المنهج الوضعي ماسمي «بثورة السلوك والسلوكية» تلك الثورة التي نالت زخماً كبيراً وتوسعاً هائلاً في العلوم الإجتماعية الغربية وخصوصاً في الولايات المتحدة الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية. أخذت هذه الطريقة السلوكية في فهم الموضوع مكاناً لها في علم الإجتماع، وفي علم النفس، وعلم النفس الإجتماعي وهدفت في الوقت نفسه إلى دراسة سلوك الفرد بشكل أولي وإلى دراسة سلوك الجماعة وسلوك الفئات المهنية والثقافية والإجتماعية المختلفة. حيث طلب من هذه الطريقة تقرير وتحديد الأسباب الحقيقية للسلوك السياسي على المستوى الجماهيري الواسع وطلب منها في الوقت

ذاته تقرير العمليات السياسية ونشاط الأنظمة السياسية على التوالي أيضاً.
فإذا كان العلم السياسي التقليدي قد أكّد على التحليل التشريعي الشكلي لشرعية الدولة وأكّد على المؤسسات السياسية ففي هذه الحالة تحلل البنية الشكلية للتنظيم السياسي للمجتمع بالإضافة الى العلم السياسي المتعلق بالسلوك كأنواع مختلفة من سلوك البشر باعتبارهم مشاركين في العملية السياسية. كما نشأ في الفلسفة الوضعية وفي الفلسفة العملية وفي العلوم الإجتماعية والعلوم الإنسانية بما فيها علم السياسة توجه نحو الطرق الاستقرائية والكمية في البحث، وعمل على بناء نماذج نظرية مجردة وطريقة استخدام المناهج أو الطرائق في العلم الطبيعي وخصوصاً مايتعلق منها بعلم الرياضيات التي هي عبارة عن تحرر كامل من القيم ومن الموضوعية. وإن إحدى الصفات البارزة للفلسفة الوضعية التي تشمل السلوكية هي التسليم الكامل بعملية الفصل بين الحقائق والقيم والتسليم أيضاً بعدم صلاحية الطريقة القيمية في البحث السياسي، حيث تأخذ الفلسفة الوضعية كحقيقة فريدة فقط تلك الحقائق التي يمكن البرهان عليها تجريبياً أو التي يمكن الحصول عليها عن طريق أساليب المنطق الصوري أو بواسطة الطرق المكونة رياضياً للعلوم الفنية وللعلوم الطبيعية. لذلك نرى أن هذه الفلسفة ترفض كل الاستنتاجات ذات الصفة الايديولوجية والتصورية والجمالية باعتبارها تصورات غير علمية. إن نقاشات من نوع: الحرية تفضل على المساواة، هيمنة الدولة أفضل من الفوضى. والتي تتطلب من الشخص الناطق بها وصفاً معيناً، وتعتبر نقاشات غير مقبولة في الفلسفة الوضعية ذلك لأنه لايمكن تحديدها ولا التحقق منها لارياضياً ولابأي شكل علمي آخر.

هذا الوضع صاغه بشكل واضح العالم ب لاسلت الذي جسّد في مقالته المنشورة عام ١٩٥٦ الفكرة القائلة إن تطور الفلسفة الوضعية المنطقي أدى إلى إنهاء الفلسفة السياسية كمبدأ أساسي في عملية البحث الأكاديمي. في ذلك الوقت بلغت الفلسفة الوضعية ذروتها في المفهوم الذي انتشر على

نطاق واسع حول انتهاء الايديولوجيات مما كان له نتائج بعيدة المدى بالنسبة لعلم السياسة .

ومع ذلك اكتشف بسرعة كبيرة أن الفلسفة الوضعية ككل والنزعة العلمانية والقياسية والرياضية المستخدمة في العلوم الإجتماعية والعلوم الإنسانية تفرض طريقة في المعرفة تقلّد فيها بشكل أو بآخر العلم الطبيعي وتحيّد من خلالها رغبة لمعرفة ماهو اجتماعي فعلاً في الواقع الإجتماعي . أحد المؤشرات التي تدل على تقلص دور الفلسفة الوضعية في العلم السياسي ظهر جلياً في تلك النزعة التي ظهرت في الخمسينات والستينات من هذا القرن والتي اقتضت تركيز الانتباه في الأبحاث كلها على الفلسفة السياسية وعلى النظرية لكن بالرغم من شيوع مفهوم انتهاء الايديولوجيات في ذلك الوقت، إلا أن العالم شهد عدداً من الأعمال في الفلسفة السياسية وفي تاريخ الدراسات السياسية بالإضافة الى مجموعة نظريات منذ العصور القديمة حتى وقتنا الحالي .

إن كل حالة معينة تخلق الشكل الخاص بها في حسم مسألة العوامل المشكلة للسبب لكن النزعة والعمليات المكونة لمثل هذا الشكل لايسهل تثبيتها وترسيخها طبقاً للقوانين والقواعد . وعلى الرغم من الاعتراف بأهمية عامل الحظ إلا أن مذهب اللاحتمية يرفض فقط الضرورة الحتمية ولايرفض مبدأ السببية بشكل عام . ذلك لأنه ينطلق من الحقيقة القائلة إن للتاريخ معاني مختلفة .

وكما تترك الطبيعة غير الكاملة للنشاط الإجتماعي والواقعي حيّزاً كبيراً للطرق والتوجيهات المتعددة في عملية تطورها الخاص كذلك تترك تفسيرات متنوعة أيضاً والحقيقة إن ذلك يعتبر صحيحاً خصوصاً مايتعلق منه بالعالم السياسي الذي يعود المغزى الكبير فيه إلى خيار الإنسان والى حاجيات ومصالح وأهداف الناس كذلك، إلا أن هذا العالم السياسي لايمكن تحليله بالطريقة العلمية المحدودة دائماً . لذلك وفي هذه الحالة بالذات

على التوجه العلمي الطبيعي الإقرار والإعتراف بفرصه الخاصة وبحدوده كذلك أخذاً بعين الاعتبار أن فهم العالم السياسي الإجتماعي لايمكن أن يرقى بنفسه إلى مستوى العلم عن طريق استعمال الطرق الاستقرائية للعلم الطبيعي.

يعتبر العلم السياسي بشكل أو بآخر علماً «طبيعياً» بالمعنى الذي يمكن أن يقال فيه أن الناس شأنهم شأن المؤسسات عبارة عن ظاهرة موجودة موضوعياً، يتأثر نشاطهما بقوانين يمكن تحديدها بسهولة كما يمكن قياسها كمياً وتحليلها رياضياً. في الوقت نفسه على المرء أن يأخذ بالاعتبار الحقيقة التي تؤكد أن التحليل العلمي والسياسي وخصوصاً التحليل الفلسفي السياسي هو نوع من أنواع الفن الذي يتطلب إعادة بناء لدوافع البشر العقلانية ولمصالحهم - الخاضعة لمبدأ القياسية والعددية - بالإضافة إلى الوثائق غير العقلانية والمدركة بشكل ثانوي والتي لايمكن قياسها أو توضيبها لارياضياً ولابواسطة الوسائل الأخرى المتعلقة بالعلم الطبيعي.

هذا الفن يتطلب الخيال والحدس الموجودين في القدرة الافتراضية الفلسفية. بالطبع بإمكان المرء تحديد وقياس نتائج الانتخابات كمياً، أي ماذا كلفت عملية هذه الانتخابات بالدولار، وماهو عدد الأشخاص الموالين للأحزاب المختلفة وهكذا. ولكن لايمكن قياس مقولات من هذا النوع كالحرية والمساواة والعدالة بالأساليب الكمية ذاتها أبداً.

أو أنه يمكن القول كما قال لورد اكتون إن السلطة تفسد، وإن السلطة المطلقة تفسد بشكل مطلق. مع ذلك من الواضح تماماً أنه لايمكن بل من المستحيل التحديد بشكل قياسي أو كمي الخط الذي يتحول من بعده الفساد ليصبح مطلقاً. لكن يجب ألا ينظر الى هذه المسلمة الحقيقية غير قابلة للنقاش بروح القانون الطبيعي المعرف بل من الممكن النظر إليها كنزعة يعتمد إنجازها على الشخصيات الخاصة وعلى مجمل الظروف والأوضاع.

إن العلم الذي يطالب بشرح وتوضيح الحياة الحقيقية التي يمثل فيها

الإنسان المكان الرئيسي يجب ألا تهمل مطلقاً مايمكن أن يلقب (بالبعد الإنساني) الذي من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن يناسب الحيز الاصطناعي من النظريات التي هي من صنع الإنسان بالإضافة إلى استحالة تناسبه مع النماذج والصيغ الرياضية.

إن اكتشاف البعد الروحي والعنصر الرمزي للحياة الإجتماعية التي لاتستسلم لأي نوع من القياس الكمي أو التحليل العلمي الدقيق هو نوع من أنواع الحدس والبديهة.

هذا وللحياة السياسية الإجتماعية غالباً إن لم يكن دائماً صفة رمزية. أو بمعنى آخر أن نقول إن الحياة عبارة عن رمز يعني أن علينا فهم وتفسير تلك الإيماءات وتلك المواضيع والكلمات المنقولة بشكل آخر مختلف عما هي عليه في الواقع فعلاً. وكما لاحظ العالم السياسي الفرنسي اس لا ثوتس أن عملية النقل من فكرة إلى إيماءة خاصة هي تلك اللحظة التي يحتك فيها موضوع ما «فرد أو طبقة إجتماعية، أو حزب سياسي أو آلة» بالعالم. والسؤال الذي يطرح «كيف يمكننا معرفة وإدراك الواقع الإجتماعي؟» يقود إلى السؤال الآخر «ماهو الواقع الإجتماعي» الذي يقود بدوره الى السؤال الآخر «ماهو الإنسان؟».

أي بكلمات أخرى إذا كنا نريد فعلاً فهم الواقع الإجتماعي بشكل دقيق علينا أن نأخذ بموقف علم الإنسان من الأشياء والذي يصرح بمسلمة الطبيعة الثقافية للإنسان، تلك المسلمة التي تقول إن الإنسان ليس وجوداً اقتصادياً وسياسياً فحسب بل هو وجود ثقافي واجتماعي كذلك. انطلاقاً من هذه الصفة المميزة للإنسان تنضفر كل العناصر العقلانية المركبة لوعيه بإحكام مع العناصر العاطفية والمثولوجية والتقليدية بالإضافة الى العناصر السكولوجية، العرقية، والقبلية الخ . . . وبشكل طبيعي فإن المصالح المادية العقلانية للفئات الإجتماعية ولمجموع الطبقات والجماعات البشرية تشكل عاملاً حاسماً وعنصر تحديد ديناميكي يمكنه الإسهام بشكل قاطع بعملية

التطور التاريخي العلمي، مع ذلك فإن مقولات من نوع الوطنية، العائلة، الأشكال الجماعية للولاء بالإضافة إلى الأساطير، العادات، التقاليد هي عبارة عن مقولات تلعب دوراً هاماً جداً ومميزاً في عملية تقرير محتوى واتجاه العمليات الإجتماعية بالإضافة الى السلوك السياسي للأصناف المختلفة من البشر.

تشكل الأساطير والعادات والتقاليد جزءاً من العالم الذي نعيش فيه، لذلك علينا ألا ننبذها أبداً وألا نعتبرها نوعاً من الخرافة لاقيمة لها أو شيئاً غير حقيقي، فالحقيقة المتعلقة بالحياة الإجتماعية تكمن في الواقع الموضوعي وكذلك في المجال المثولوجي أو التراثي الذي يترك تأثيراً واضحاً في عملية تشكل الخطوط العامة والصورة الأساسية للعالم.

أما مايخص العلاقات الإجتماعية وميدانها فإن مايعنينا ليس فقط شرح الأشياء بل فهمها بطريقة مناسبة كذلك، فمثلاً مايعنينا عند شرح ظاهرة إجتماعية هو وصفها بالدرجة الأولى. ويتضمن على سبيل المثال «الوصف الشرحي والتفسيري» للأزمة الاقتصادية شرح وتحديد التخمينات السابقة، «الافلاسات الأولى، ارتفاع معدل الفوائد المعرفية أيضاً».

هذا الوصف يعتبر الجزء الرئيسي المكوّن للمبادىء الإنسانية والإجتماعية والقاعدة الأساسية كذلك لتصنيف المعرفة. لكن بما أن الحياة الإجتماعية عبارة عن عملية إنجاز وتحقيق للرغبات والحاجات البشرية فذلك يعني أن فهم هذه الحياة يقتضي الإقرار بمجموعة الأهداف والأفكار التي تشكل الأساس الحقيقي لكل الظواهر الطبيعية. إن المعرفة المصنفة تتطلب أساساً نظرياً يمكن ادراكه من خلال المحتوى الايديولوجي الموجود في العلوم الإجتماعية والعلوم الإنسانية لذلك يبدو واضحاً تمام الوضوح أن مفهوم العلوم الإجتماعية والإنسانية التي هي نسخة من العلم الطبيعي قد يكون محدوداً كثيراً وضئيل القيمة في الوقت نفسه.

لقد لاحظ «إتش جي. جادمر» أن العلوم الإنسانية ترتبط بطرق

التجربة التي تقع خارج حدود العلم: تجارب الفلسفة، الفن، والتاريخ نفسه. كل هذه تعتبر نماذج وأمثلة للتجربة، من خلالها يمكن نقل الحقيقة التي لايمكن التحقق منها بطرائق علم المنهج الملائمة للعلم فقط. هذا يعني بالضبط أن الحقائق الإجتماعية ليست حقائق أبداً بالمعنى المادي «للحقائق» الموجود في الطبيعة. إنها حقائق مصنوعة من أفعال البشر ولها في الوقت نفسه صفة ديناميكية حركية. المغزى من ذلك كله هو «الايماءات» البشرية التي يمكنها أن تخلق تحولاً اجتماعياً وفقاً للعبارة المجازية التي أطلقها لاتوس تاركة النتائج على شكل تحف فنية وعلى شكل مواضيع ذات فائدة معينة، آلات، قوانين.. الخ، تشكل هذه الإيماءات البشرية الواقع الإجتماعي من خلال عملية تحقيقها. ويعني فصل النتائج عن «الإيماءات» التي أحدثها سد الطريق أمام الفهم الدقيق للواقع الإجتماعي الذي يختلف عن الواقع الطبيعي والذي يعتبر نوعاً من «الموضوع المعرفي»، أي بالمعنى الذي يكون فيه العالم الذي يدرسه بشكل صحيح جزءاً لايتجزأ منه، وجزءاً من الموضوع الذي يدرسه، والذي من خلال هذا المعنى يأخذ دوراً هاماً في عملية إحداث هذا الواقع الإجتماعي.

لايمكن للتحليل السياسي أن يتوقف على الحقائق المجردة لأن الحقائق الخاصة تحتاج إلى دلالة معينة فقط من خلال ذلك المعيار الذي تستطيع بواسطته الارتباط مع الكل والذي من خلاله تستطيع تأكيد وتثبيت السياق المادي نظرياً من أجل تقديم تفسير معين للحقائق، أو بمعنى آخر لايمكن النظر إلى المؤسسات السياسية من غير الأخذ بالفكرة السياسية بحد ذاتها ذلك لأن الفكرة والفعل يتغلغل كل منهما في الآخر، لأن مهمة العالم السياسي تكمن في إحداث عملية تفاعل محكم بين النظرية والمعرفة التجريبية، بين الانعكاس والفعل بالإضافة إلى إحداث عملية تواصل حقيقي بين التفسير وبين التضمين العلمي.

لقد بيّن كانت في كتابه «نقد العقل المحض» أن وسائل المعرفة العلمية

لم تكن قادرة على إعطاء الصورة الضرورية للعالم الذي يعتبر معروفاً للجميع، وبعد أن بيّن كانت حدود العلم ومعاييره أعلن عن استقلال الحوارات المتعلقة بالقيم والمعايير الأخلاقية، وبيّن بالإضافة إلى ذلك أن معايير العلم تشكل عنصراً واحداً فقط في فهم القيم العليا السامية، وإن معايير الوعي الأخلاقي والمعاني الجمالية تعمل جنباً إلى جنب مع هذه القيم وبشكل مستقل عنها في الوقت ذاته، وفي زمننا الحالي، في هذه المرحلة العالية جداً من تطور المعرفة تحقق أغلب العلماء من ضرورة إقرار العلم بحدود هذه المعرفة وبإمكانياتها، هذا وعند تجسيد الفكرة القائلة إن المعرفة التاريخية الإجتماعية للعالم لايمكن أن ترقى الى مستوى العلم عن طريق إستعمال الطرائق الاستقرائية للعلم الطبيعي «أكد اتش جي جادير» أن الحالة الفردية لاتخدم فقط في تعزيز الانتظام والدقة التي من خلالها يمكن أن تشكل التنبؤات بل إن مثلها الأعلى هو فهم الظاهرة بحدذاتها ضمن واقعها التاريخي الملموس والفريد.

إن الواقع السياسي يشمل حالتي الاستقرار والديناميكية على حد سواء، حالتين تتجسدان على التوالي في النظام السياسي وفي العملية السياسية بحد ذاتها، لذلك على المرء أن يحتفظ في ذهنه دائماً بالمقولة التي تقول إن صفة الديناميكية للوجود تجعله غير كامل أبداً وعلى العكس تماماً يعتبر عدم كمال الوجود ميزة من مزايا الديناميكية. من وجهة النظر هذه لاتنتهي عملية خلق العالم أبداً، وكما قال سولوف: يلعب الإنسان، بوصفه زميلاً مشاركاً للآلة في العمل، دوراً نشيطاً في عملية الخلق هذه التي لم تنته بعد. وبناءً على نظرية عدم الكمال في هذه العملية وعملية الانفتاح في العالم السياسي والإجتماعي على العلم السياسي فإن الفلسفة السياسية تركز كل اهتمامها على العنصر الحركي أو الديناميكي في الموضوع. حيث تعتبر الصفة الرئيسية للسياسة الحركة أكثر مما هي الجمود، بالإضافة الى أن الفلسفة السياسية يتمحور كل اهتمامها على العملية السياسية.

السياسة فن وعلم في الوقت نفسه فالمعطيات التجريبية قد تكون معطيات لاقيمة لها إذا لم ترفق بفرضية جيدة. لكن، وفي هذا المعنى بالذات تتماثل وظائف الفنان والعالم، إذ يمكن أن يقدّم العالم السياسة ككل على شكل صورة فنية أكثر مما يقدمها على شكل صورة فوتوغرافية، فما يرسمه الرسام ليس صورة فوتوغرافية محددة بل هو مفهوم للشخصية، التي هي عبارة عن تصوره ورؤيته للموضوع الذي يصوره أو بمعنى آخر هي ليست مايمكن أن يراه رجل البوليس في هذه الصورة. هذه هي الطريقة التي ندرك فيها العالم الذي نرسمه في عقلنا السياسي أكثر مما نعيه عن طريق الحواس أو أكثر مما نلاحظه. إننا نجد أنفسنا لدى تصورنا للواقع السياسي أكثر ميلاً لرؤية حججنا السياسية من إعادة إنتاج الممارسة السياسية. هذه الصورة في جوهرها هي صورة ذاتية بحتة، وهذه الحجج والصورة وعملية التقييم تعد كلها جزءاً لايتجزأ من العالم السياسي، مثلها مثل الصورة التي يخترعها المصور والتي تعتبر جزءاً من عالمه الخاص.

وتأكيداً على الاختلاف الجوهري الموجود بين العلم الطبيعي والعلم الإجتماعي عزا وندلباند وريكرت هذا الاختلاف الى التعارض القائم بين مقولات السببية والقيمة، والحقيقة أنه إذا كانت العلوم الطبيعية ترى أن المغزى الأساسي يكمن في تحديد هوية العوامل، تسلسلها، وكذلك الأسباب والنتائج، فإن العلوم الإجتماعية ترى أن المغزى الأساسي يكمن في الأهداف والوسائل. من هنا نرى أن المرء بدون تصوير عالم الأهداف والمثل لايمكنه التأكيد بأنه يدرس عالم السياسة بدقة. على سبيل المثال تعتبر السياسة بالنسبة لمكيافلي وحدة واحدة، ميكافلي الذي صرح أن أي عمل استبدادي يقوم به الحاكم يقع ضمن مصالح الدولة، وفي وجهة النظر هذه نرى ميكافلي يختلف كلياً مع روسو الذي كان باله مشغولاً بفكرة واحدة هي ضمان سعادة الإنسان ورفاهه.

تتضمن «الأمور السياسية» بطبيعتها نفسها إثبات ذاتها أو دحضها،

تبنيها أو رفضها. هذه الأمور السياسية لايمكن أن تكون حيادية أبداً من وجهة نظر الناس المعنيين بهذا الموضوع ذلك لأنهم مهتمون بصنع الخيار، وبالقرار ومعنيون كذلك بعملية الولاء وبعملية التقييم. إنهم معنيون جداً بالمسائل الأساسية للحياة الإنسانية، مسائل الخير والشر، العدالة وغياب العدالة، الحرية وفقدانها، المساواة وعدم المساواة، أي بكلمات أخرى تتعامل الفلسفة السياسية مع الأهداف الإنسانية وتفسيرها وعندما نذكر الأهداف نعني أنها تتعامل مع القيم كذلك. لذلك نرى أن الفلسفة السياسية بتعريفها نفسه، تدخل في نسيجها ذاته مسألة الأخلاق والمبادىء الأخلاقية لهذا يصعب على دارس السياسة أن يتجاهل في دراسته البعد الأخلاقي.

من هنا ندرك أنه ليس بمحض الصدفة أيضاً أن «كانت» اختار في دراسته مستويين مستقلين للواقع: العرض الذي يتطابق مع العلم، والجوهر، أي الشيء كما هو بذاته، وهو المستوى الذي يتطابق مع الأخلاق. وإذا كان الأول قد وجد عن طريق الذهن البشري لكي يكون عقلانياً بطبيعته فإن الآخر يجسد التسامي بالنسبة الى الذهن البشري كما تتوقف عليه حياة الإنسان الروحية والجمالية. وعلى الرغم من أن مثل هذا التفريق يعتبر مألوفاً تماماً في الحياة الحقيقية إلا أنه يعتبر ضرورياً وصحيحاً تماماً من وجهة النظر المعرفية للأشياء ومن وجهة النظر المنطقية المثالية، مثل هذا التمييز يجب أن يحصل في المجال السياسي أيضاً وخصوصاً المجال القانوني منه، وعلى المرء أن يأخذ بالحسبان دائماً أن السياسة تتماهى دائماً مع المصالح المادية، بينما تتماهى الأخلاق مع الغيرية وانعدام الأنا، ذلك أنه من حيث المبدأ وفي الأساس عندما يريد المرء أن يدحض مثل هذا التوجه عليه أن يفصل في السياسة بين المهني والأخلاقي، بين ماهو قانوني وماهو أخلاقي.

للفلسفة السياسية التي تتضمن مجموعة معقدة من النظريات والمفاهيم والأفكار هدف معين هو التحقق من صحة أمر سياسي محدد ومطلوب منها في الوقت نفسه تبين صحة أو خطأ المعايير السياسية المتفق

عليها بالإضافة الى القيم، لذلك نراها تضع المفاهيم السياسية السائدة موضع الشك الدائم. وعليها في الوقت نفسه أن تقرر اتجاهاً معيناً في عملية التطور السياسي. لذلك نرى أن الفيلسوف النظري يجب أن يخلق الوسائل التي يستطيع من خلالها تعزيز تطور تلك الأهداف واستخدامها بشكل ناجح.

هكذا يبدو بشكل جلي أن الفلسفة السياسية غير قادرة على تجنب العنصر القيمي في السياسة، بل أكثر من ذلك بإمكان المرء التحدث عن علم القيم السياسي كجزء فرعي مستقل عن الفلسفة السياسية. وسيكون واضحاً أكثر إذا أخذ الفرد بعين الاعتبار الحقيقة التي تقول إن الفلسفة السياسية لاتتعامل فقط مع ماهو موجود فعلاً بل تتعامل مع مايجب أن يوجد. إنها تتعامل مع المقولات الاستدلالية بشكل افتراضي وفقاً للصيغة التالية: «ماذا يمكن أن يحدث فيما إذا. . . ؟ كما تتعامل مع مقولات الخير والشر، الواقعي والمثالي. . . الخ. . . وتعطي الأفضلية لنظام سياسي معين، للنظام الديمقراطي ضد النظام الاستبدادي على سبيل المثال» أو من الممكن أن تقترح نماذجها الخاصة في عملية التطور السياسي كبديل أفضل، فالفلسفة السياسية تخترقها المبادىء الجمالية والأخلاقية التي تتعامل مع الحقائق في سياق قيم معينة.

* * *

أوغاريت ، مدينة ملكية من عصر البرونز

مارغرين إيون
ترجمة: وائل بشير الأتاسي★

عندما اكتشف تل رأس شمرا في عام ١٩٢٩ على الشاطىء السوري، عرف الآثاريون بسرعة أنه موضع عاصمة مملكة أوغاريت التي دمرت في بداية القرن الثاني عشر قبل الميلاد. ففي هذه المدينة ولد أقدم نظام أبجدي معروف. وألقى الشعر الأسطوري الذي عثر عليه في مكانه ضوءاً جديداً على عالم الكنعانيين الذي تحدث عنه

(*) وائل بشير الأتاسي: باحث من سورية، يهتم بالدراسات العلمية وفلسفة العلوم.

* ترجم هذا المقال عن مجلة Recherche العدد ٢٧٤، آذار ١٩٩٥ . والمؤلفة هي الآن رئيسة البعثة الفرنسية التي تنقب في أوغاريت بدلاً من المرحوم كلود شيفر. وكانت سابقاً مديرة بعثة التنقيب في سلامين في قبرص.

التوراة . ومنذ عامين أعاد اكتشاف كمية جديدة من الرقم إثارة الاهتمام بهذا الموضع الذي يعد قطعة رئيسية لاستعادة تاريخ شرقي البحر الأبيض المتوسط .

لقد حققت البعثة الآثارية الفرنسية التي تنقب في هذا الموضع منذ عام ١٩٢٩ اكتشافات على درجة عالية من الأهمية خلال حملتها عام ١٩٩٤ . ولقد عثر المنقبون عند متابعتهم لاستكشاف ماتبين شيئاً فشيئاً أنه مكان اقامة واسع في الحي الجنوبي من المدينة ، على بضع مئات من الرقم الطينية المكتوبة بخط مسماري والتي يعود تاريخها الى نهاية عصر البرونز الحديث (أي نهاية القرن الثالث عشر ق . م وبداية الثاني عشر) . ومنذ الخمسينيات ، أو منذ أعمال التنقيب في القصر الملكي ، لم يتحقق أي مردود من التنقيب على هذا المستوى في أوغاريت ، ولا حتى على طول الشاطىء المشرقي . ولكي ندرك مدى أهمية هذا الاكتشاف ، لابد لنا من العودة الى الوراء ، وتحديد مكانة أوغاريت في هذه الفترة التي تدخلنا فعلاً في تاريخ شرقي المتوسط ، والتي أتت في نهاية عصر البرونز الحديث . فلقد اختتمت هذه الفترة بانقلاب تام في الصورة السياسية والثقافية لهذه المنطقة من العالم القديم ، كما رافق هذا الانقلاب انهيار قوى عظمى كالامبراطورية الحثية أو اختفاء الحضارة اليونانية المسيانيه .

يقع تل رأس شمرا ، المكون من تجمع بقايا آثارية ، على بعد بضع مئات من الأمتار من البحر ، وعلى بعد يقرب من عشرة كيلومترات الى الشمال من مدينة اللاذقية . ولقد ظل هذا الموقع مشغولاً منذ أن تمركزت فيه أولى جماعات الرعاة المزارعين في الألف السابعة ق . م حتى دمار المدينة في بداية القرن الثاني عشر ق . م وقد تبين أنه أحد المواقع الأساسية في تاريخ الشرق الأدنى القديم . وكل مافعله النشاط الآثاري المستمر منذ نصف قرن تقريباً هو أنه لامس سطح هذا الموقع لمساً خفيفاً إلا في بعض نقاطه . فالفترة المعروفة أكثر من غيرها (التي كشف عنها) هي الفترة التي شهدت تطور

عاصمة مملكة سورية متوسطة الاتساع (هي مملكة أوغاريت) واختفائها خلال عصر البرونز الحديث (من القرن الرابع عشر حتى الثاني عشر قبل الميلاد). وقد كشف المنقبون في بادىء الأمر عن الصروح الملكية والدينية والأحياء السكنية التي كان فيها تجمع حضري كبير. واكتشفوا كذلك سجلات مكونة من آلاف النصوص المسمارية وحوائج جميلة جداً تزين اليوم واجهات متحف اللوفر في باريس ومتحفي دمشق وحلب في سورية. ولكن يبقى علينا دراسة هذه الحضارة ذات النمط الحضري دراسة تركيبية بما في ذلك الجانب العمراني وتحليل العلاقات مع المناطق الزراعية والمجال البحري، أي المرافق التي توفر العيش للمدينة، ثم ربط ذلك كله بما تقدمه المعلومات المستقاة من النصوص المكتشفة في الموضع ذاته. ولذلك بدأنا منذ عام ١٩٧٨ ببرنامج جديد للدراسات التاريخية، معتمدين في ذلك على الآثار التي كشف الستار عنها وعلى تطور تقنيات البحث، وعلى المعارف الأركيولوجية التي حصلنا عليها في هذه العقود الأخيرة في شرقي البحر الأبيض المتوسط.

كان الاكتشاف الذي ربط بين رأس شمرا وأوغاريت عرضياً واستنتاجياً.. عرضياً، لأن المصادفة وحدها أظهرت في عام ١٩٢٩ سرداباً للدفن في خليج مينا البيضا. قريباً من البحر، واستنتاجياً، لأن رينيه دوسو (الذي كان محافظ التحف الشرقية في متحف اللوفر)، ربط بين المنشآت التي كانت تخفي القبر (بعد التنقيب فيها) وبين تل رأس شمرا. فعهد بالتنقيب الى كلود شيفر الذي ظل مديراً للبعثة حتى عام ١٩٧٠. وقد أمكن مطابقة رأس شمرا مع أوغاريت، أي تلك المملكة السورية التي تأكد وجودها في الألف الثانية قبل الميلاد من اشارات كتابية لها في ماري على الفرات، وفي تل العمارنة في مصر، وفي بوغاز كوي في بلاد الحثيين (تركية حالياً).

ولقد أحدث اكتشاف أوغاريت القديمة انقلاباً علمياً كبيراً، فمنذ السنة

الأولى أسفر التنقيب بين المعبدين الكبيرين اللذين يهيمنان على المدينة، وفي داخل مكتبة الكاهن الأكبر، عن رقم منقوشة بأحرف مسمارية، ولكنها مكتوبة بلغة غير معروفة. ثم سرعان ماحلت رموز هذه الكتابة بفضل الجهود المشتركة التي بذلها المختصون بوير Bauer ودورم Dhorme وفيرد لو Virdleaud. وهكذا تعرفوا الى لغة تنتمي الى الفئة «السامية الغربية» (أي مثل الآرامية والفينيقية والعبرية، في مقابل سامية «الشرق» المحكية في مابين النهرين). فسموها اللغة الأوغاريتية.

ثمة سببان يجعلاننا نعطي هذه النصوص أهمية استثنائية. أولهما أن اللغة الأوغاريتية في الألف الثانية كانت مدونة بنظام أبجدي هو أول ماثبت في التاريخ. وقد صنفت فيه الرموز التي يبلغ عددها الثلاثين في الترتيب الذي أصبح فيما بعد هو ترتيب الأبجدية الفينيقية. وهو الذي وصل الينا. إن الأبجدية الفينيقية هي فعلاً الأصل لمعظم أنظمة الكتابة الحديثة ولاسيما كتابة الأبجدية العربية والأبجدية اليونانية التي اشتقت منها الأبجدية اللاتينية المنتشرة الآن في أكبر قسم من المعمورة. واستمرت بعدئذ أعمال التنقيب في الكشف عن نصوص تراسلية، اقتصادية، دبلوماسية، تربوية، تقنية، دينية، تشهد على استعمال ثمان لغات أو خمسة أنماط مختلفة للكتابة: اللغة الأوغاريتية، والأكادية، والسومرية، والمصرية، والحثية، والحورية، والقبرصية، واللوفية. وكلها مدونة بالخط المسماري المقطعي أو المسماري الأبجدي أو بالهيروغليفي المصري، أو الهيروغليفي الحثي أو القبرصي-المينوي. على أن معظم النصوص محرر إما بالأوغاريتية المحلية، وإما بالأكادية التي كانت لغة المراسلات الدبلوماسية الدولية في شرقي المتوسط في تلك الفترة.

أما السبب الثاني لاعطاء نصوص عام ١٩٢٩ هذه الأهمية، فهو يتعلق بمحتواها. ذلك بالفعل أن اكتشاف اللغة الأوغاريتية ونظامها

الأبجدي- وهو مرحلة رئيسية في تاريخ الاتصالات- كان من الممكن أن لايهم إلا المختصين. وهذه بالتحديد طبيعة قسم من النصوص والأشعار الميثولوجية التي أضفت على أوغاريت حالاً صفة النجومية وأكسبت هذه الرقم جمهوراً أوسع بكثير من جمهور ندوات الآثاريين والمختصين باللسانيات الشرقية. ولكن هذه النصوص عملت على الكشف عن عالم المشرق الديني في الألف الثانية قبل الميلاد، الذي تمتد فيه بعض جذور العالم التوراتي. فهي تحكي مغامرات آلهة الكنعانيين وكذلك عالم الشعوب التي يشار اليها عامة بالشعوب التي كانت تحتل آنذاك شاطىء المتوسط في الشرق الأدنى.. فالجليل القدر إيل، يرأس مجمعاً كاملاً من الآلهة المحيطين به، وهو أبوهم كلهم (وهو خالقهم). ولكن الشخصية المركزية هي للإله بعل، فهو إله فتي مقتدر، يرمز لقوى الخصوبة والى ولادة الخضار من جديد، والى العواصف والمطر الحامل للخيرات، وهو أيضاً على الأرجح حامي السلالة الملكية. ويقيم الإله إيل على قمة جبل سابون Sapon (ويسمى اليوم جبل الأقرع) الذي يحدد ظله خط الأفق نحو الشمال بدءاً من التل. وتحتل الآلهة والحقائق الدينية أرفع مكانة في حياة مملكة أوغاريت. فعلاوة على العديد جداً من النصوص والحكايا الأسطورية التي تشهد على ذلك، فقد اكتشفت كذلك طقوس تصف الاحتفالات الدينية والأدعية السحرية (كتلك التي يفترض أنها تطرد الأفاعي) والأشياء التي تستخدم في ممارسات العرافة (مثلاً مجسدات للكبد مصنوعة من الفخار المشوي، أو من العاج) وكل أنواع التماثيل الصغيرة.

ولأول مرة بدأت تستخرج من العتمة بعض جوانب تلك الأجواء الدينية والثقافية التي كانت تغمر، في ذلك الزمن، هذه المنطقة من المشرق. ففي هذا الزمن بدأت تصير فيه أحداث التوراة روايات تاريخية

حقاً[١] ذلك بالفعل لأن النصوص التوراتية التي نعرفها اليوم، كانت قد صيغت بشكلها هذا خلال الألف الأولى ق.م، إلا أنها تشير جزئياً وبوضوح الى الحضارة الكنعانية التي كانت منتشرة على طول الواجهة المطلة على المتوسط في المشرق في الألف السابقة (الثانية ق.م).

وهكذا بدأنا مع النصوص الأوغاريتية نتعرف الى هذه الاشارات ونفسرها بصورة أفضل. فعلى سبيل المثال لاأكثر، أن عبادة «إله الآباء» التي تكشفت لموسى[٢] (سفر الخروج اصحاح٦، آية ٣) تصبح مفهومة أكثر عند الرجوع الى العبادة الكنعانية للإله إيل في أوغاريت. وكذلك قصة المنافسة على التحكم في أحوال الطقس بين النبي إيليا وأنبياء بعل عند جبل الكرمل [٣] (الملوك١، الإصحاح ١٨)، فهي تصبح أكثر وضوحاً فيما لو عدنا الى الأساطير التي تحيط بشخصية بعل أوغاريت والى الطقوس و الاحتفالات لبعل لاستجلاب المطر وضمان النجاح للزراعة. وهناك قصة الوحش البحري لوياثان الذي كان يعرف فحسب من التوراة (المزمور ٧٤، ١٤، أشعيا ٢٧، ١)[٤] فقد عثرنا على مكافئه [والأصح أصله (المترجم)] في الوحش الأوغاريتي لوثيان.

---

(١) الحقيقة أن ماسبقها في التوراة كان مجرد أساطير محضة، أما هذه فهي ليست حقاً تاريخية كما تدعي المؤلفة، وإنما تشير بعض الاشارات الى أحداث تاريخية وماعداها يعلم الله مدى صدقها أو كذبها (المترجم).

(٢) وردت هكذا: «ثم كلم الله موسى وقال له أنا الرب، وأنا ظهرت لابراهيم واسحق ويعقوب بأني الإله القادر على كل شيء. وأما باسمي يهوه فلم أعرف عندهم». ألا يعني هذا أن العبريين في سيناء عبد وايهوه، ثم تحولوا الى إيل ليستزلوا على أرض إيل، ولفقوا قصة الوعد (المترجم).

(٣) تروي التوراة أن أنبياء بعل لم يستطيعوا بأدعيتهم طيلة النهار أن يستجلبوا المطر، في حين أن إيليا استطاع بأدعيته الى إيل أن يحقق ذلك في نهاية النهار (المترجم).

(٤) في المزمور «أنت رضضت رؤوس لوياثان، جعلته طعاماً للشعب لأهل البرية» في أشعيا «في ذلك اليوم يعاقب الرب بسيفه القاسي العظيم الشديد لوياثان الحية الهاربة، لوياثان الحية المتحوية ويقتل التنين الذي في البحر» [لاتعليق] (المترجم).

والحقيقة أن الوسط التاريخي القديم والثقافي الذي جرت فيه أحداث سفر الخروج وتحركات موسى ونشاطه كانت غير واضحة بما يكفي الى أن اكتشفت هذه النصوص. اذ مامن شيء إلا ويفرض علينا وجه القرابة بين النصوص التوراتية والنصوص الأوغاريتية. حتى طرق التعبير والأنواع الأدبية، كعوامل التشويق والأساليب الأدبية والصور التي تتجلى واضحة في المزامير وفي الأشعار الأوغاريتية. فاذا أضفنا الى ذلك مصدر المعلومات الذي لاينضب في المفردات أو التعابير النحوية، بالنسبة للمختصين باللغة العبرية[٥]، فهمنا لماذا ترامى التوراتيون على الأدب الأوغاريتي الجديد الذي كشف النقاب عن أسلاف حضارة القضاة والملوك، وأنار نقاطاً غامضة في قصص العهد القديم. ولايزال المختصون في حضارات المشرق القديمة يترقبون ظهور نصوص جديدة. ومن الضلال طبعاً الظن بأن أشعار أوغاريت الأسطورية تتطابق مع النصوص التوراتية التي نعرفها. ولكن النصوص في الحالين تحيلنا الى عالم ثقافي وديني واحد.

وهكذا أحدث حل رموز السجلات الأولى مفاجأة لنا، فبعض النصوص كانت محررة بأقدم أبجدية معروفة وأعادت ذكرى عالم التوراة الكنعاني.

وشيئاً فشيئاً كشفت أعمال التنقيب عن المدينة التي كانت تحتل سطح التل في لحظة اختفائها نهائياً في السنوات الأولى من القرن الثاني عشر (ق.م) ولكن أطوارها السابقة للألف الثانية ليست معروفة بصورة جيدة، حتى وإن كانت أعمال السبر العميقة قد أكدت أن الموقع قد شغل لمدة طويلة منذ العصر الحجري الأخير. ولكننا بدأنا نعرف بالمقابل، بصورة أفضل،

(٥) بحسب التوراة أن العبريين تكلموا بعد دخولهم فلسطين «بشفة كنعان». وهذا يفسر اهتمامهم بلغة أوغاريت (المترجم).

التجمهرات السكانية في الفترة الأخيرة (أي في القرن الثالث عشر ق. م). لأن جهودنا انصبت على هذه الفترة خلال السنوات الأخيرة، ومنذ الآن أصبحت معرفتنا أفضل بالكيفية التي كانت تنظم فيها المدينة في الجانب الشرقي من المتوسط في عهد موسى وحرب طروادة وكيف كانوا يعيشون هناك.

والمدينة تظهر مباشرة للعيان، لأنه مامن شيء عمل على اخفاء بقاياها التي تهاوت غالباً في أماكنها، ذلك لأن عادة استعمال الحجارة (الكعاب المنحوتة والجلاميد) مع مواد أخرى (الخشب والتراب المرصوص الخ) تترك آثار الهدم على حالها، وأحياناً حتى ارتفاع مترين. ومن أصل العشرين هكتاراً للتل لم يكشف الى سطح الأرض سوى مايقرب من ستة هكتارات فحسب، هي التي تزودنا بكمية من الملاحظات الكافية لأن تتمكن من محاولة تحليل طرق عمران المدينة والسكن فيها.

ويتخلى التجمع السكاني للسلطة الملكية عن قسم كبير من المساحة المسكونة. فالقسم الغربي كله، من الطرف الأجمل من المدينة، الذي يتعرض لنسيم البحر، يشكل منطقة معزولة بكل عناية عن باقي المدينة، وهو محمي من الغرب بمدخل محصن تحصيناً قوياً، فهو يحمي القصر الملكي الواسع الأرجاء مع كل ملحقاته. وفي الشمال الغربي، أي في الحي الذي يضم الأكروبول (المعبد) يوجد المعبدان الكبيران: «معبد بعل» و «معبد داغان»[(١)] Temple de Dagan. أما في باقي المدينة، فقد مكنتنا التنقيبات، قبل كل شيء، من التعرف الى أحياء السكن الخاص التي يختلط فيها الأغنياء مع الأقل غنى. والحرفيون مع التجار، وكبار الموظفين مع المقيمين الأجانب الخ. وتؤوي هذه الأحياء أيضاً معابد أخرى أو أماكن عبادة صغيرة

(١) داغان: إله فراتي هو إله القمح وقد عبد على مايبدو في أوغاريت (المترجم).

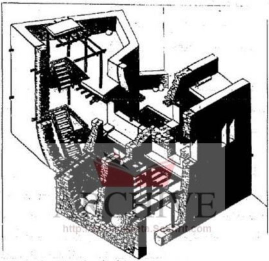
متواضعة. ولم يتح لنا التحليل الكشف حقيقة عن وجود أحياء متخصصة، كأحياء للحرفيين مثلاً كما اقترح كلود شيفر. ويتراءى لنا أن الأعمال الحرفية الملوثة أو المستهلكة للماء (التعدين، الفخاريات، دباغة الجلود، الخ) كانت على الأرجح متركزة بالقرب من الجداول في محيط المدينة، ولكن عوامل الحت أخفتها الى الأبد.

لايوجد مخطط عام يستوجب العمل به في تنظيم المدينة، باعتبار أن هذه المدينة التي تعود الى عصر البرونز الحديث هي التجسيد الأخير لمدينة ظل يعاد بناؤها باستمرار، وعبر القرون، فوق نفسها. فشوارعها يراوح عرضها بين متر ونصف ومترين ونصف. وتتلوى حول التل على شكل شرايين تتوازى تارة وتتقارب أخرى، وتربط بينها أزقة ضيقة خطوطها غير منتظمة. وتحتمي المنازل التي تحفها، والمؤلفة من طابق أو طابقين، خلف واجهات فتحاتها الوحيدة هي أبواب الدخول، وربما كان هناك نوافذ عالية. ويتوزع الداخل حول باحة تكون أحياناً صغيرة جداً، وهي المصدر الوحيد للهواء والضوء بالنسبة للغرف التي تحيط بها. أما الطابق الأرضي، المظلم الى حد ما، فهو يضم أماكن التخزين، وبئراً أحياناً، ودهليزاً يوجد فيه سلم، وغالباً ماكنا نعثر على درجاته الحجرية للدورة الأولى. ويؤدي هذا السلم الى غرف السكن الموجودة في الطابق التالي والى السطحيات التي كانت تستقبل قسماً من الخدمات المنزلية والحياة العائلية. ومن السمات المميزة للعمارة المدنية في أوغاريت، تواتر وجود قسم من المنزل متروك لطقوس الدفن العائلية. فالأموات الذين تورد النصوص ذكراهم باسم رفاييم (Rephaim)[1] يظلون على اتصال حميم بحياة الأحياء.

---

(١) قد تذكرنا هذه الكلمة بكلمة «رفاة» العربية. والمقطع الأخير منها هو صيغة الجمع المعروفة الآن في اللغة العبرية. ولاغرابة في ذلك، فالعبريون تكلموا بلغة كنعان. (المترجم).

شكل (مخطط منزل أوغاريتي)



كانت منازل أوغاريت تتضمن طابقاً أو طابقين. ويظهر هذا الرسم الذي تخيله أوليفييه كالو أن الواجهة المطلة على الشارع لم يكن فيها من منافذ سوى الباب، وربما نوافذ مرتفعة، أما في الداخل فكانت غرف السكن الموجودة في أي طابق تتزود بالنور والهواء من باحة متوسطة. ويوجد في الطابق الأرضي بئر، وأماكن للتخزين وسلم يؤدي الى غرف السكن والى السطحيات. كما يوجد في كل بيت مكان متروك لمراسم الدفن العائلي. وفي نهاية القرن ١٣ أحدث الابتزاز الضريبي المتفاقم هجرة من الريف وتزايد سكان المدينة، لذلك قسمت منازل كثيرة الى منازل أصغر لاستيعاب عوائل أكثر.

إن حدود المدينة غير واضحة كلها بصورة جيدة، بسبب الحت الذي خرب في بعض الأماكن حواف التل الذي يحده من الشمال ومن الجنوب مجريا ماء صغيران يجفان في الصيف. ولكن أمطار الشتاء تجعلهما يسيلان بغزارة. ونضيف الى ذلك أن التنقيب لايزال بعيداً عن أن يكون قد استطاع كل شيء ودرسه. فمن بين المسائل التي كانت تحتاج الى حل، مسألة منافذ المدينة، لأننا لم نكن نعرف من أين ينفذ القادم الى قلب المدينة وشوارعها.

وكان المدخل الوحيد المعروف آنذاك هو الباب المحصن الذي كان يحمي القصر من الغرب. وقد قُدِّم خلال سنوات للزوار بأنه «مدخل المدينة». ولكن بدا لنا واضحاً أن هذا الباب لم يكن من الممكن أن يكون الطريق الطبيعي الذي يتخذه الجمهور يومياً. اذ يصعب أن نتخيل مثلاً أنه كان من الممكن أن تمر من هذا الباب قوافل التموين وأخشاب البناء الآتية من السهل أو الحمولات الآتية من المرفأ. اذ إن وضعية الأماكن بما معها من ممرات ضيقة مغلقة بأبواب صلبة خلفها دهاليز دائرية، ليست صالحة لهذا الغرض عدا عن طبيعتها الملكية المحمية. ثم إن التحليل الطبوغرافي بالمقابل لمرتفع التل الذي ينحدر بانتظام نحو الجنوب، واكتشاف عمل فني عام ١٩٨٨ على النهر الى الجنوب من المدينة، وهو عبارة عن جسر وسد في الوقت نفسه دفعانا لأن نتعرف الى المدخل الرئيسي من هذه الجهة. وقد أتاح لنا التنقيب أخيراً عام ١٩٩٢ اكتشاف شارع كبير في هذه الجهة عرضه أربعة أمتار يصعد نحو الشمال. وكان الجسر - السد الذي يضمن حركة المرور على الطريق الآتي من السهل يقع بالتحديد على محور هذا الطريق الكبير للمدخل الذي يقود الى قلب المدينة.

ومنذ أن تم التعرف الى أوغاريت عام ١٩٣٠، والنصوص التي تكتشف فيها تساهم، عند اثارة أسئلة جديدة، في ردم الهوات الهائلة في

تاريخ عصر البرونز الأخير . وتمتد أراضي المملكة من جبل العلويين شرقاً الى البحر غرباً، ومن جبلة جنوباً الى جبل الأقرع شمالاً، أي قرابة ألفي كيلومتر مربع . وقد عاشت أوغاريت بين القرنين الرابع عشر والثاني عشر تحت سلطة حكام عرفت أسماؤهم من المراسلات الدبلوماسية . وينتسب هؤلاء الملوك الى سلف يدعى يافارو Yaqarou ظل خاتم سلالته ينتقل الى الخلف كضمان لاستمرار السلطة . ولانعرف شيئاً عن هذا الملك السلف سوى اسمه . فلربما أنه عاش في الشطر الأول من الألف الثانية ق . م . والملك [في أوغاريت]، هو صورة الإله على الأرض، وكذلك الكاهن . وهذا ماتشهد عليه الإيقونات . فهو يمثل تارة بمظهره الانتصاري (في أثناء الصيد فوق عربته)، وتارة بكامل لباسه الكهنوتي (على شكل رداء طويل) . ويتضح لنا النموذج الأسطوري للملك من الشعر الأوغاريتي الذي يحكي «حكاية الملك كيرت» ومأساته هو وعائلته . ويرمز الملك، كالإله بعل، الى قوة المملكة والخصوبة التي تكفل رخاء السكان بالمقابل، يعهد الملك بوظيفته، في حال الأعمال الحربية، الى طبقة من العسكريين المدعوين المريانو[1] «Les maryanou» أما هو فيفضل أن يريّض جسده بالصيد، تسلية الملوك .

يحتل القصر الذي يمتد على أكثر من سبعة آلاف متر مربع مكانة متميزة في طبوغرافية المدينة . وهو في الوقت نفسه مسكن العائلة الملكية الخاص، ومركز السلطة السياسية والاقتصادية . وقد أظهر التحليل المتأني لأماكنه، وظائف هذه الأماكن وغاياتها . وهناك مدخل تذكاري في الشمال الغربي يؤدي الى القسم الرسمي الذي يضم قاعة العرش التي تتقدمها باحة واسعة مبلطة مخصصة للمقابلات . اضافة الى قاعة جميلة مزينة من الجائز أنها كانت لإقامة الولائم الملكية أو الاحتفالات .

(١) المريانو : جنود مرتزقة عند الملك .

وتتصل الأجنحة الخاصة الموجودة في الطابق الأعلى بهذه القاعات الرسمية بعدة سلالم، وكذلك بحديقة للتنزه واقعة أيضاً ضمن اطار القصر والى الغرب منه. كما يضم الطابق الأول أماكن الادارة ومستودع السجلات، كالمراسلات الملكية الرسمية مع فرعون مصر، وملك الحثيين الأعظم، أو ملوك الدول المجاورة والرسائل الملكية الخاصة، والعقود، وقوائم الجرد. ونصوصاً اقتصادية ومالية الخ... فبين أيدينا اذن قوائم عديدة بالمهن والمكلفين [بالضرائب] والقرى ومعها عوائدها. ويعمل لدى الملك عدد كبير من الشخصيات: طبقة من كبار الموظفين الجهويين، وممثلون أجانب، وملاك كامل من الموظفين المكلفين بادارة أعمال المملكة واقتصادها. ويرتبط بحياة القصر كتبة وكهان وجباة وجنود يسمون «رجال الملك» وفي مقابلهم هناك «أبناء أوغاريت» الذين يقطنون في الأحياء الأخرى من المدينة وفي القرى المنتشرة في أراضي المملكة.

وتعطينا هذه الوثائق صورة عن الهيمنة التي كانت تزيد من ثقل السلطة الملكية على العائدات الزراعية في نهاية القرن الثالث عشر ق.م. وهكذا كان القصر يجمع الثروات بين يديه نتيجة لادارته المركزية الشديدة. فيحتكر مواردها شيئاً فشيئاً على حساب القرى، باتباع نظام ضرائبي جائر جداً. فلم تعد الأرياف قادرة على دفع الضرائب، وأخذ سكانها بالالتجاء الى العاصمة للتقرب من السلطة. ولقد أكد التحليل الحديث لتطور المساكن في المدينة ماأوحت به النصوص من أن سكانها قد ازدادوا.

وخلاصة القول، لقد أصبح لدينا أخيراً فكرة واضحة عن معالم المدينة الموزعة حول القصر الملكي الذي هو مركز السلطة السياسية والدينية وقطب الادارة الأساسي.

ولما كانت المدينة مضطرة الى مواجهة سكان تزايد عددهم فجأة، فقد قسمت منازل عديدة جداً عندئذ، كما ثبت لدينا، الى مساكن أصغر. وهذا

واضح من الأبواب التي فتحت على عجل ومن تحضير المؤن. كما أن أبنية كانت مبنية لفئة عائلية واحدة، حوِّلت لاستقبال عدد أكبر من العوائل. ومع ذلك فقد بنيت مساكن جميلة تشهد على بقاء ثروات كبيرة عند التجار الأغنياء والمقربين من العائلة الملكية. ولكن هذا التطور هو علامة انحدار أكثر شمولية في الاقتصاد وفي العلاقات الاجتماعية. بل إن ملوك أوغاريت المتأخرين كانوا يبدون للسكان أكثر اهتماماً بغناهم من اهتمامهم بالدفاع عن أرضهم. فكانوا يهملون مثلاً صيانة تحصيناتهم أو ارسال المجندين في الفرق المطلوبة الى الوالي الحثي. فكانت النتيجة أن كلفهم هذا الاهمال غالياً جداً عندما داهمهم خطر خارجي حقيقي.

وحول العام ١٢٠٠ ق.م حدثت في شرقي المتوسط اضطرابات خطيرة أحدثها في الظاهر أولئك الذين يشار اليهم في مصر باسم «شعوب البحر». فقد أثار وصولهم انقلابات أساسية في المنطقة. واستقر بعضهم على الشاطىء. وأشهر هؤلاء هم الفليستان Les philistins على شاطىء فلسطين. وهم الذين أعطوا المنطقة اسمها[1]. ولكن وجودهم على البحر أحدث وضعاً من عدم الأمان تردد صداه في النصوص المدونة آنذاك، كما تميز مرورهم غالباً بأعمال تخريب وعمليات نهب وغزو. وعلى الأرجح أن هذا كان حال أوغاريت. فالدمار يبين منها آثار المعارك والحرائق العنيفة التي دمرت المدينة في تاريخ يمكن تحديده قريباً من ١١٩٠/ ١١٨٠ ق.م. فهرب الباقون على قيد الحياة من مدينتهم الى الأبد. فكانت هذه الكارثة علامة بارزة في هجر المدينة واختفاء مملكتها كلياً، حتى أن اسمها ظل منسياً لزمن طويل.

(١) عند قدوم العبريين الى أرض فلسطين من الجنوب، كان الفلسطينيون يحتلون الشاطىء. فمنعوا العبريين من احتلاله. ولذلك ظل العبريون محصورين في الداخل، وبالتحديد في مناطق «الحكم الذاتي» الآن، فاسرائيل التاريخية غير مايحتله اليهود الآن (المترجم).

ولكن شرقي المتوسط عرف قبل هذه الأحداث المأساوية فترة اتزان نشأت عن اقتسام النفوذ بين القوتين العظيمتين: مصر والامبراطورية الحثية. ورمزت لهذا الاتزان معاهدة السلام بين رمسيس الثاني وهاتوسيلي الثالث في عام ١٢٧٠ق.م.

على الرغم من أن أوغاريت كانت مرفأ تجارياً يدفع الجزية للامبراطورية الحثية فقد كانت على علاقة تجارية مع مصر وقبرص، بل ومع اليونان المسيانيه وكريت المينوية.

فقد كان هذا الوضع الهادىء مناسباً لازدهار حركة السير البحرية والمبادلات التجارية. وكانت مملكة أوغاريت ترتبط سياسياً بالامبراطورية الحثية، فكان عليها أن تدفع لها جزية سنوية من الذهب والفضة والصوف القرمزي، وأن تزود الفرق العسكرية بالمحاربين. ولكن هذا الوضع من التبعية لم يكن ليستلزم أبداً قطيعة مع مصر، التي ظلت شريكاً تجارياً، وكذلك أيضاً مرجعاً ثقافياً. وظل الملوك أوغاريت علاقات معها. وقد حصلنا حديثاً أيضاً على مثال عن هذه العلاقة في رسالة اكتشفناها، مرسلة حول العالم ١١٩٠ الى ملك أوغاريت من بيا Beya، وهو وزير كنعاني لفرعون. وقد تم هذا التراسل في زمن قريب من الزمن الذي قرر فيه موسى، أي [بحسب التوراة فقط وليس مثبتاً تاريخياً] الوزير الآسيوي الذي كان يمارس أيضاً وظائف مسؤولة لدى فرعون، قيادة الجالية العبرية الى خارج مصر. وليس من نفل القول أن نشير، من دون أن نذهب الى حد المطابقة بين الشخصيتين (بيا وموسى) كما قد يراود البعض أن يفعل، الى وجود حالات مشابهة. فالروابط الحميمة كانت توحد الحضارات المطلة على الشواطىء الشرقية من البحر المتوسط، المتشابكة بشدة، وكان للآسيويين باستمرار وجود في مصر.

لقد مكنتنا المصادفة التي تتحكم ببقاء الوثائق الآثارية وباكتشافها،

من أن نمتلك شهادات مكتوبة عن علاقات أوغاريت مع مصر ومع الامبراطورية الحثية، وكذلك مع الملوك المجاورين لها في سورية الداخلية وسورية الشمالية (كعمورة وكركميش القريبة من جرابلس حالياً) ومع ملوك الشاطىء الفينيقي (صور، بيروت، صيدا، عكا الخ). ومع ملوك ألازيا (أي قبرص). بالمقابل، لم تظهر بعد أي وثيقة مكتوبة تتعلق بالمناطق الأبعد الى جهة الغرب من بحر ايجه، فهذه العلاقات مثبتة مع ذلك بالتوثيق الأركيولوجي، ولاسيما أنه وجد في أوغاريت وفي سائر المشرق أيضاً، سيراميك مسياني مستورد من اليونان وفخار مينوي مستورد من كريت.

كانت المملكة تحصل على مواردها من المنتجات الزراعية في أراضيها (قمح، كرمة، زيتون...) التي يناسبها مناخ المتوسط. وقد جعلتنا النصوص القانونية العديدة (لوائح الضرائب، وعقود نقل الملكيات، الخ...) نعرف بصورة أصل توزع [الموارد] بين «الأراضي الجافة» و«الأراضي الثرية» (المروية)، وبين أراضي الفلاحة والزراعة في السهول الساحلية والمراعي في الهضاب والمناطق الجبلية. وتشير قوائم القرى وكشوف الضرائب والأتاوات الى أسماء جماعات القرى التي كانت تعتمد عليها هذه العائدات الزراعية. ولكن غنى المملكة يعتمد بصورة كبيرة جداً أيضاً على النشاط التجاري الكثيف الذي تشهد عليه الأشياء المستوردة المكتشفة في التنقيبات وورود ذكر هذا النشاط كثيراً في النصوص. فمن الناحية الشرقية يفتح وادي النهر الكبير الوحيد الدائم الجريان رحبانو [1] Rahbanou (حالياً نهر الكبير الشمالي)، طريقاً للاتصال عبر الجبال مع البلاد الداخلية. فمن هذا الطريق كانت تمر قوافل

(١) قد تذكرنا هذه الكلمة، بكلمة رحب العربية (المترجم).

التجار الذين يربطون أوغاريت بسورية الداخلية، ومنه كان يمكن الوصول إما الى سورية الشمالية ومن بعدها الى الامبراطورية الحثية، وإما الى الفرات الأوسط ثم الى مابين النهرين. ثم إن مرفأ أوغاريت هو مرفأ عبور بالنسبة لهذه المناطق القارية الداخلية)، كما يستخدم أيضاً مرفأ ارتباط بالنسبة للسفن التي تعود ملكيتها اليها (أي الى هذه المناطق). وهذا بناء على مايشهد عليه أيضاً نص اكتشف حديثاً يتعلق بمراكب لكركميش (مدينة على الفرات) قاعدتها في مرفأ أوغاريت.

إن فتحة المدينة على البحر نحو الغرب، هي أحد الأسباب الرئيسية لازدهار المملكة التي مرفأها الرئيسي ماخادو Mahadou واقع في خليج مينا البيضا الواقع على بعد أقل من كيلومتر واحد من العاصمة. وهذا المرفأ هو مؤسسة تجارية عالمية (كوسموبوليتية). فهو يستقبل المنتجات القادمة من عالم البحر المتوسط. بالمقابل، هناك تجار يرسلون الى هذه المناطق منتجات المملكة القابلة للتصدير. وكان المرفأ يشاهد عبور شحنات من كافة الأنواع: منتجات غذائية (حبوب، زيت، خمر)، نسيج، حبال، عبيد، أحصنة، اضافة أيضاً الى أحجار اللازورد والحاجيات البرونزية. وكان يرتاد المرفأ تجار من أصول مختلفة، فالنصوص لاتذكر أوغاريتيين فحسب، بل أناساً من بلاد الحثيين ومن الشاطىء المشرقي (أشدود، عكا، صور). ومن قبرص ومصر الخ. كما أن هناك مراكب كانت تربط بانتظام الشاطىء الشرقي باليونان متوقفة في قبرص ثم تحاذي الشاطىء الأناضولي. وفي هذه السنوات الأخيرة تم اكتشاف حطام سفينتين بالقرب من شاطىء تركية الجنوبي، فكان ذلك دليلاً على مانقول، فقد عثر عند التنقيب في حطام السفينة الغارقة عند كاس اوغلوبورن على أنواع كثيرة من المواد الأولية:

عشرة أطنان من سبائك النحاس (من قبرص)، نصف طن من

القصدير، سبائك من الزجاج الأزرق (آت من مصر أو من المشرق؟)، أسنان فرس الماء من المشرق، أنياب فيلة (من افريقية أو من الهند عن طريق سورية الداخلية). ألواح أبنوس (من أفريقية). اضافة أيضاً الى أشياء منجزة: أدوات برونزية، حلي، أواني، مطبخ الخ. وهذه السفينة على الأرجح محملة من المشرق، ثم أكملت حمولتها في قبرص لكي تذهب بها الى اليونان. فحتى لو لم نعرف بالتحديد أي مرفأ كانت مسجلة هذه السفينة، فإنها تعطي صورة جيدة عما كانت توفره سفينة أوغاريتية من التجارة مع جزر بحر إيجه.

كان أثاث المنزل في مدينة أوغاريت نفسها يتضمن دائماً نسبة ضعيفة، ولكن مطردة، من السيراميك المستورد من قبرص أوكريت أو من المشاغل الميسينية في جزر الدوديكانيز [١]، أو من اليونان نفسها. ولكن الأصعب من ذلك هو تحديد المنتجات المتبادلة مع المناطق الشرقية، ذلك لعجزنا عن التعرف اليها. على أن تحليل بعض فئات الأشياء والنماذج الجمالية، من ذلك مثلاً أن الخزف المزخرف الذي ترتبط صناعته بتقدم التعدين، يعيد وضع المشاغل الأوغاريتية وعلاقاتها التجارية مع مساحة أوسع. وهكذا نجد أن الكؤوس الخزفية التي على شكل رأس امرأة، لها مثيلاتها في منطقة تمتد من أور في حوض مابين النهرين حتى قبرص في البحر المتوسط. ومن الواضح من جهة أخرى أن القوافل كانت تنقل نحو سورية الداخلية (ومن هناك نحو مناطق الفرات) كل أنواع البضائع القابلة للتلف، والتي لاتترك آثاراً أركيولوجية (منتجات غذائية، منسوجات الخ. . ولكن المراسلات التجارية بشأنها تشهد على تنقلاتها.

ويدخل اكتشاف رقم عام ١٩٩٤ في هذا السياق العلمي والتاريخي.

(١) هذه الجزر التي عددها ١٢ جزيرة تنتشر على زاوية شبه جزيرة الأناضول الجنوبية الغربية.

وهي رقم فاقت الآمال بكمية النصوص الموجودة فيها، ولكنها كانت متوقعة الى حد ما. ففي عام ١٩٧٣ جمعت بعض الرقم من أنقاض تحصين بناه السوريون تحت الأرض في القسم الجنوبي من التل. وقد أدى استئناف التنقيبات المنتظمة التي أذن بها منذ عام ١٩٨٦ الى الحصول على مايقرب من ستين رقيم، وساعد على التأكد أن كل هذه الرقم كانت تأتي من منزل كبير. أما في عام ١٩٩٤ فكان العدد نتيجة لتوسيع ورشة العمل، أربعمائة وسبعة عشر رقيماً- بعضها كامل وبعضها مكسر- هي التي أحصيت. ولما كانت هذه الرقم مغطاة بطبقة كلسية، لذلك عهد بها الى مختبر متحف دمشق لاجراء معالجات الترميم عليها. وهكذا تقرر كمية الوثائق الكلية على الأرجح بحدود خمسمئة نص مختلف.

على الرغم من أن زمن انهيار المملكة يتطابق مع زمن وصول شعوب البحر، إلا أن السياسة الضريبية واهمال ملوك أوغاريت للشؤون العامة كان لها دورها أيضاً في هذا الانهيار.

لقد سبق لرقم عام ١٩٧٣ أن أعطت لمحة عن حقيقة سجلات هذا المنزل وطبيعتها. والكثير منها ذو أهمية عالمية. وهذا ماتؤكده نصوص الأعوام ١٩٨٨-١٩٩٢ التي لاتزال قيد الدراسة. ونذكر هنا رسالة بيا وزير فرعون مصر، بل ونذكر أيضاً سجلات المراسلات مع إيمار على الفرات أو مع بيروت وصور على شاطىء المتوسط.

ولانعرف شيئاً تقريباً عن محتوى النصوص التي اكتشفت عام ١٩٩٤. وكل مانعلمه أن قسماً صغيراً منها محرر باللغة الأوغاريتية، ولابد أنه يتعلق بشؤون داخلية خاصة بالمملكة أو بشؤون خاصة لأفراد. ومابين خمسة وسبعين الى ثمانين بالمئة هي نصوص محررة باللغة الأكادية التي كانت هي اللغة العالمية للمراسلات الدبلوماسية. ولكن الاستفادة منها لاتزال تحتاج الى بعض الوقت. فبعد الترميم يجب قراءتها ثم ترجمتها ثم

الحديث عن مضمونها. فعدا عن كتلة الوثائق التي يمكن أن ننتظر منها معلومات تاريخية غنية، هناك أهمية لهذه اللقية تأتي أيضاً، وربما، من استفادة أفضل من السياق الأركيولوجي ومن الشروط التي عثر فيها على الرقم.

إن المنزل الذي أتت منه هذه السجلات، كان يقطنه في بداية القرن الثاني عشر شخصية عرفنا اسمه من النصوص وصفته الاجتماعية. وتبعاً للمختصين بهذا النوع من الكتابة في البعثة المكلفة، فإن هذه الشخصية تحمل اسم أورتينو Ourteno ، وهو موظف كبير في المملكة، وربما كان معتمد الملكة (المسؤول عن أموالها، نظراً لوجود رسائل عديدة موجهة اليه من قبلها، ولاشك أنه كان يمارس أيضاً وظائف سياسية وادارية هامة تجعله على اتصال مع القوى الأجنبية. هذا اضافة الى أن تقدم أعمال التنقيب أظهرت شيئاً فشيئاً مكان اقامته نفسه مع مختلف أقسامه الخاصة أو الرسمية، ووجود كهف للدفن جميل جداً وبقايا أشياء ثمينة (آنية من السيراميك والألبسطر). ولا بد أن اعطاء تقدير اجمالي أفضل يأخذ في الحسبان جملة المعمار والسجلات السياسية والادارية لتحديد شخصية هذا الرجل ومكانته ومستوى معيشته ودوره، لن يكون ممكناً إلا بعد انتهاء أعمال التنقيب.

إن وصفنا لوضع مدينة أوغاريت حول العام ١٢٠٠ ق. م، يتناولها إذن في لحظة معبرة من تاريخها، أي في الوقت الذي أعطت فيه هذه الحضارة المدنية آخر جذواتها بعد قرون من الوجود المتألق والكوسموليتي. وقد رأينا أن تدهور الوضع الاجتماعي والسياسي الداخلي مع تناقص سكان الفلاحين، وبالتالي المصادر الزراعية، أدى الى نتائج اقتصادية خطيرة، في حين أن فقدان الأمن على البحر عرقل النشاط التجاري. كما أدى الضعف السياسي والعسكري الذي كان

نتيجة لذلك، الى عجز عن مقاومة الخطر الخارجي الذي يتمثل في وصول «شعوب البحر». على أن الفترة الأخيرة من وجود أوغاريت، في نهاية عصر البرونز، لايشير فحسب الى انتهاء مملكة مشرقية صغيرة، بل هو أيضاً انتهاء طور في تاريخ حضارات الشرق الأدنى، ينقلنا مما قبل التاريخ الى الأزمنة التي هي حقاً تاريخية.

وهكذا تقدم لنا أوغاريت في اللحظة التي أشرفت فيها على الزوال شاهداً ثميناً على العالم الكنعاني الذي يحتل الشاطىء المشرقي الذي لم نكن نعرفه إلا بصورة غير مباشرة من الروايات التوراتية اللاحقة. لقد بدا لنا هذا العالم مرتبطاً بالحضارات المحيطة به والتي تمتد من الفرات الى اليونان الميسيانية، ومن الشاطىء الفينيقي الى مصر في عهد الامبراطورية الجديدة، أي تلك الحضارات التي تمتد فيها بعض جذور حضاراتنا نحن الغربيين.

* * *

الإبداع والمجتمع
محاولة للاقتراب من بعض معوقات الإبداعية في المجتمعات العربية

د. حسان الجيلاني

تمهيد:

يلعب المجتمع دورا اساسيا في كل عمل إبداعي، فهو الذي يشجعه ويعمل على تفتحه، أو يعمل على عرقلة مسيرته، ولعل التناول الذي ركز عليه الباحثون والدارسون فيما يتعلق بالعمل الإبداعي هو تركيزهم الشديد على الجانب النفسي

(*) د. حسان الجيلاني: باحث وكاتب من الجزائر، مؤسس ومدير مجلة «المعرفة الجديدة».

للمبدع، واهمالهم - ربما عن قصد أو عن غيره - الجانب الإجتماعي الذي هو اساس كل عمل خلاّق، وهو الذي يلعب الدور الحاسم في العمليات الإبداعية بكل صورها، ومعالمها.

فالوسط الاجتماعي بمثابة التربة التي يُغرس فيها الإبداع فإن كانت هذه التربة غير خصبة، ولاتتوفر فيها شروط الحياة الضرورية فإنها بدون شك ستؤثر في كل اعضائها، وتعمل على تحديد مستواهم العقلي والإبداعي، فالمبدعون لم يخلقوا من العدم، ولا يأتون من الفراغ إنهم نتيجة مراس طويل، وتربية شاقة، فالنشء كي يصبح مبدعاً لابد أن يمر بمراحل اجتماعية مختلفة حتى يبلغ مرحلة الإبداع الحقيقية. وتقف حواجز وعوائق كثيرة دون ذلك، خاصة في المجتمعات المتخلفة التي تعاني من ازمات حادة على جميع المستويات.

فالمبدعون ثروة الأمة التي لايمكن الاستغناء عنها، وهم بمثابة الشموع التي تنير تلك الطرق المظلمة، إنهم يخترقون الحواجز، ويغامرون صوب المجهول، ويعودون وقد اقتحموا عوالم أخرى، واكتشفوا سرا ديب لايتأتى للرجل العادي أن يكتشفها أو يعرفها، ولكي يبدع الفنان لابد له من جو اجتماعي يمكنه من ذلك، ولابد من توفر ظروف تهيء له جو الإبداع، وتساعده على النمو السليم.

والعملية الإبداعية وإن بدت فردية. وتتعلق بشخصية المبدع، الا أن ارتباطها بالمجتمع وثيقٌ، وصلتها به قوية، فإذا لم يوفر لها المجتمع الرعاية، والعناية، اللازمة. اضمحلت وانتهت.

إننا نسمع ونرى كل يوم الإعلان عن مبتكرات كثيرة ولانرى تلك المبتكرات تحدث في مجتمعاتنا العربية الإسلامية. فهل تعود أسباب ذلك إلى العقلية العربية المتخلفة؟ أم إلى أسباب تاريخية واجتماعية وثقافية؟. وقد اثبت العرب عبر التاريخ أنهم اصحاب حضارة وخلق، وإبداع. فظهر

بينهم الفيلسوف الحكيم، والأديب المبدع، والعالم الجليل والفقيه الرصين، إذن ما هي الأسباب التي حجبت تلك العقلية المبدعة من مجتمعاتنا العربية. وما هي العوائق المتسببة في ذلك..؟.

ذهبت الكثير من الآراء إلى أن ما يقتل الأبداع هو التحجر، والمحاكاة والتقليد، وعبادة الماضي، فكل هذه الأمور تقف في وجه كل تقدم، وتفقد المبدع روح المبادرة، والمغامرة والخلق.

أما من جانبنا فقد حاولنا التركيز في هذه الأوراق على المعوقات الاجتماعية للعملية الإبداعية حاولنا حصرها في النظام الأسري، والتربوي، والنظام الاجتماعي.

أولاً: دور الأسرة:

تلعب الأسرة دوراً جوهرياً وأساسياً في حياة الطفل وهذا الدور الذي تقوم به أما أن يكون إيجابياً في نمو الطفل العقلي والعاطفي، والإبداعي، أو يكون سالباً فتصبح الأسرة أحد معوقات الإبداع. ابتداء من الطفولة. وانتهاء بالشباب فكيف تصبح الأسرة أحد معوقات الإبداع في المجتمعات العربية؟.

في البداية نرى أن النمو العاطفي للطفل يمر بمراحل مختلفة. وكل مرحلة تتطلب نوعية من التربية، والعناية الخاصة، فإذا عامل الآباء الطفل كشخص بالغ، فلا شك أنهم يحرقون المراحل العاطفية والوجدانية التي يمر بها الطفل، مما يؤثر سلبا على مداركه، ومواهبه الإبداعية ذلك أن محاولة كبته واخضاعه للنمط السلوكي للكبار يؤدي إلى عدم نمو مراحله الوجدانية نمواً سليماً.

كما أن للآباء دوراً أساسياً في تعويد أطفالهم على تربية معينة، فهم أما يعودونهم على تلقي الحلول الجاهزة لكل ما يعترضهم من مشكلات أو يعودونهم على مواجهة هذه المشكلات. وإيجاد الحلول الموفقة لها.

والصراع الكبير يقع عندما تنمو عبقرية الصغير وتصطدم بمعارضة الأسرة لها . عن طريق القواعد الصارمة التي تضعها والتي تقولب الأطفال بواسطتها : ولأن الإبداع خروج عن القواعد المألوفة لذلك يجد معارضة قوية من طرف تلك القواعد ، وتكون النتيجة في قتل الموهبة الإبداعية ، ومحاولة إخضاعها للقواعد المألوفة والقيم المعروفة ، كما أن علاقة الطفل العربي بأسرته ، إما أنها علاقة انفعالية يسودها الحب الزائد من طرف الأم ، أو أنها علاقة قهرية يسودها التسلط المطلق من طرف الأب وفي كلتا الحالتين فإن الجو الأسري السائد لايساعد على تنمية روح المبادرة والإبداعية لدى الأطفال .

والآباء المستبدون يقتلون روح المبادرة والمغامرة في أبنائهم فقد أثبت بحث قامت به «الزا فرنكل – وزملاؤها أن الأطفال الذين كانوا خاضعين لآبائهم كانوا أيضاً متقبلين للإيديولوجيات التسلطية ، كما أن «شتاين» يفترض أنت هذا الخضوع إذا بلغ اقصاه ، فإن الفرد سيجد صعوبة في المغامرة ، ويظل يتعامل فقط مع ما يثبت صلاحيته ويتجنب كل ما هو جديد[١] .

فالتسلط يقتل روح الابتكار والمغامرة لدى الموهوبين من الأطفال ، ذلك أن الأب (. . . يغرس الخوف والطاعة في نفس الطفل ، ويحرم عليه الموقف النقدي مما يجري في الأسرة من الوالدين ، وما يمثلانه من سلطة – تحت شعار قدسية الأبوة وحرمة الأمومة – ويتعرض الطفل باستمرار لسيل من الأوامر والنواهي باسم التربية الخلقية ، وباسم معرفة مصلحته ، وتحت شعار قصوره عن إدراك هذه المصلحة يفرض عليه أن يتلقى المنع والقمع ويغرس في ذهنه نظاماً من القهر والتسلط يصبح فيما بعد القانون الذي يتحكم في عقله)[٢] . وهذا النظام يشل تفكيره ويحبط مبادراته ، ويصبح من أهم العوائق التي تقف في وجه المبادرة والإبداع .

وإذا انتقلنا إلى دور الأم فإننا نجد أنها تفرض هيمنتها العاطفية على أطفالها كوسيلة تعويضية عما لحقها من غبن باسم الأمومة المتفانية، حيث تغرس في نفوسهم التبعية من خلال الحب فتشل عندهم كل رغبات الاستقلال - يجب أن يظلوا ملكيتها الخاصة - وتحيطهم بعالم من الخرافات والغيبيات والمخاوف، ينشأ الطفل بالتالي انفعاليا خرافيا عاجزاً عن التصدي للواقع من خلال الحس النقدي والتفكير العقلاني[٣] فدور الأم ودور الأب يكملان بعضهما، ويؤديان في الأخير إلى قمع الموهبة، وكبت الروح الإبداعية في نفسية الطفل لدى الشعوب المتخلفة. لأن ما ينتجه المتخلفون لاشك أنه انتاج متخلف أيضاً.

ثانياً: النظام التربوي:

إذا كانت بعض الأسر العربية تعمل على إحباط روح الابتكار لدى الأطفال - خاصة في الأسر المتخلفة - فإن النظام التربوي لايقل عنها خطراً في الدور الذي يؤديه في علاقة القهر والشلل الذهني. وذلك من خلال سلسلة طويلة من الأنظمة. والعلاقات التسلطية، يفرضها نظام تربوي متخلف. ومعلمون عاجزون عن الوصول إلى قلوب التلاميذ وعقولهم، الا من خلال القمع وتتحول الدراسة إلى عملية تدجين تفرض على الطفل كي يكون مجرد أداة راضخة. يتم ذلك بالطبع تحت شعار غرس القيم الخلقية - قيم الاحترام والطاعة والنظام وحسن السيرة والسلوك - ولايسمح للتلميذ أن يعمل فكره. أن ينتقد ويحلل ويتخذ موقفاً شخصياً[٤].

وهذه النماذج المتكاملة التي يتلقاها الطفل في المدرسة يحولها إلى نمط سلوكي دونما تفهم أو نقد: وفيما هو يفعل ذلك يعتاد رؤية الأشياء وتقييمها بصورة تدعم نزعة الامتثال، وتضعف طاقة الإبداع والتجديد. وبذلك فإن طاقات الإبداع والتجديد يجري توجيهها نحو أشكال في التفكير والتصرف، مما يساعد بدوره على تعزيز نزعة الامتثال[٥].

وإذا انتقلنا إلى مستوى البرامج، فإننا نجدها مفروضة على التلميذ، وغالباً ما تكون بعيدة عن واقعه وبيئته وأسلوب حياته، ولا انطباق بينها وبين واقعه الإجتماعي لأن معظمها يعالج قضايا الطبقة المسيطرة، وقضايا شعوب لا يعرف عنها شيئاً، وحتى على مستوى الجامعة فإن الطالب عادة ما يتلقى نظريات ومناهج غربية تسلط على ظواهر مجتمعة العربي المسلم بالقوة والقهر. فيكتشف الطالب تلك الهوة بين ما يدرسه وما يعيشه من واقعه اليومي، فيجد نفسه مستلبا على جميع مستويات الدراسة مما يفقده روح الإبداع، ويقتل فيه المغامرة والابتكار.

وإذا انتقلنا إلى مستوى الامتحانات فإننا نجدها تهتم بما يسترجعه الطالب من الذاكرة، وقلما نعثر على تلك الامتحانات التي تختبر درجة العلاقة بين الأشياء: والارتباط الذي يحدث بين الظواهر، فاغلب تلك الاختبارات لاتفسح المجال أمام الطالب للتعبير الحر أو تنمي روح الابتكار لديه. مما يجعله يعتمد كلية على ما يلقنه إياه المدرس، ولا يستخدم عقله في الدروس أو يحاول الربط بين أجزائها.

أما في المدرسة فإن الجو السائد فيها عادة لايشبع الحاجات النفسية والاجتماعية لتلاميذها، خاصة إذا كان يتسم بالقسوة والإرهاب، والخوف، والجزاء الصارم، مما لايساعد على التكيف والانسجام، لدى أولئك التلاميذ المبدعين، والذين يتميزون بحساسيتهم المفرطة وذكائهم الوقّاد.

لقد نشر «والتر جروين» تقريراً عن ندوة عقدت حول استغلال طاقة الإبداع في المجتمع الامريكي اشار فيه إلى أن المناخ السائد في المدارس - الأمريكية طبعاً - لايشجع على الاتجاه الإبداعي لدى النشء[٦].

هذا في الولايات المتحدة الامريكية، الدولة المتقدمة حضارياً في جميع الميادين، ماذا نقول نحن عن المناخ السائد في مدارسنا العربية، وهل

يشجع هذا المناخ على الإبداعية؟ . لقد رأينا أن الجو المدرسي يتسم عندنا بالخوف، والجزاء الصارم. وهذا من شأنه عرقلة تلك الاستعدادات الفطرية والميولات التي تنمو، وتتطور في الجو السليم الذي يساعد على ذلك.

وفي هذا الجو يشعر التلميذ العبقري بالخوف، ويكف عن الوان النشاط التلقائي. والأخذ، والعطاء، ويحجم عن الأقبال على التجارب المختلفة التي تنمي مداركه. ويؤدي به الحال إلى الشلل، والتخلف الذهني، وعدم التكيف مع الجو المدرسي الصارم خاصة إذا كان هذا الطفل يعيش في أسرة تتميز المعاملات فيها بنوع من الحرية، وابداء الرأي والديموقراطية فجو المدرسة يقتل فيه تلك الروح الابتكارية عن طريق تجميد خبراته، وعدم تكيفه مع محيطه.

أما عن علاقة التلميذ بمعلمه فعادة ما تسوء تلك العلاقة لأن المعلم يجهل الخصائص النفسية والجسمية والوجدانية للتلاميذ، ويجهل حتى الفروق الفردية بينهم حيث يعامل المبدع مثلما يعامل غيره، ويسوق الجميع بعصا واحدة بدعوى العدالة وعدم التمييز، بل إن التلميذ الذي يظهر نوعا من النبوغ والعبقرية يجد معارضة قوية من طرف معلمه الذي عادة ما يجهل الخصائص الوجدانية والعقلية لدى فئة الموهوبين من تلامذته.

وربما الارهاق والتعب الذي يسببه العمل المدرسي المتواصل للمعلم وكثرة عدد تلاميذ الصف الواحد. يكون أحد الأسباب الأساسية لتلك المعاملة. وإذا ساءت العلاقة بين المعلم وتلميذه فإن هذا الأخير يلجأ إلى الكذب، والحيلة بل والهروب من المدرسة. ويصبح عالة على أسرته، ورقما في سجل مدرسته والذي يمتلىء بالأرقام الجامدة.

أما الطرق التربوية التي يستعملها المعلم مع تلامذته فهي طرق عقيمة وغير فعالة، فهو أما أن يستخدم طريقة التحفيظ والتسميع، وأساسها آلي، بما يلغي الفهم والإحساس لدى الطفل، أو أنه يطالب التلاميذ بمستوى من

الفهم أو التعبير أعلى من مداركهم، فتكون النتيجة الفشل طبعاً أو أن يعرض عليهم صوراً خارجية وتتم محاكاتها من طرف التلاميذ. فتجمد فيهم روح الاحساس والابتكار.

إن التربية التي تقضي على النقد الذاتي، والاعتماد على النفس. وتوسيع المدارك بالمطالعة والقراءة الحرة. إنما تقضي على النمو السليم للتلاميذ، وتجعلهم اتكاليين سلبيين قليلي الإبداع والابتكار، كما أن النظام التعليمي السائد والذي يرسب الفكر السلفي الذي يدعو إلى عدم الخروج عما رسمه السلف الصالح من قيم وثقافة وسلوك، وضرورة مطابقة فكر الصغار للكبار بدلاً من تشجيع الفكر المخالف الخلاّق وفسح المجال أمامه، ليبدع، ويجد الحلول للكثير من المشاكل المستعصية عن الحل.

بل لا أبالغ إذا ذهبت إلى أنه في بعض البلاد العربية الإسلامية التي ازداد نفوذ التيار الإسلامي بها وشهدت نهضة إسلامية كبيرة أصبح المسجد فيها يراقب أعمال المدرسة. فكم من مرة تدخلت جماعة المسجد في شؤون المدارس لتفرض على المؤسسة التربوية بعض قوالبها الجامدة كعدم الاختلاط أو منع ممارسة الرياضة البدنية للبنات، أو فرض ارتداء الحجاب بالقوة حتى لبنات الصف الابتدائي(٧) فكيف نفرض على تلامذتنا هذه القيود. ونطلب منهم بعد ذلك أن يكونوا مبدعين. وعباقرة. ونحن نقحمهم ونكبتهم ولا نوفر لهم جو الإبداع لا في الأسرة، ولا في المدرسة.

ونظراً لجمود المنظومة التربوية ووقوفها في بعض الأحيان حاجزاً دون الإبداع والابتكار، وعدم اتاحتها الفرصة للتلاميذ كي يعبروا عن مواهبهم. وروحهم الخلاقة فقد دعا البعض الى الغاء المدارس من الأساس بدلاً من اصلاحها. وربط التلاميذ بالحياة الاجتماعية مباشرة دون وساطة المدرسة، لأن التعليم خارج المدرسة أخذ يقدم اليوم امكانات واسعة. ويمكن للدول أن تستفيد منه إلى أبعد الحدود.

الا أننا لانوافق وجهة النظر هذه ولاندعو إلى الغاء المدارس بل نطالب بإعادة النظر في التعليم المدرسي بالصورة جذرية بحيث يحقق للمتعلمين ثقافة واسعة وتربية منهجية دقيقة . وفرصاً كثيرة للإبداع والابتكار وتحقيق الذات . وأن تبتعد المدارس عن كل التيارات الدينية والسياسية والجهوية ، وتكون مستقلة عن كل الايديولوجيات ، وتتفرغ لاداء دورها التعليمي والعلمي في نفس الوقت لعلها تنتج اجيالاً جديدة تتميز بالابتكار والإبداع . فالمدارس الحالية تخرِّج كل سنة أفواجاً من الطلاب . وقد مات فيهم الإحساس بالعملية الابتكارية . وسدت انفسهم عن تذوق كل ما هو جمال أو فن ، ولايفرقون بين فن وآخر بل إن مئات الطلاب المتخرجين من الجامعات سنوياً من أطباء ومهندسين وغيرهم ، يتسمون بالذوق المتخلف فهم لايدركون الفن السامي النبيل ، ويعيشون حياتهم كالآلات التي لاتستطيع التمتع بالقيم العظيمة للحياة لأنها لم تدركها أثناء مرحلة الدراسة . ولم تتدرب عليها . بل لاغرابة إذا ذهبنا إلى القول بأن أذواق هؤلاء المتخرجين أقرب إلى الحيوانية منه إلى الذوق الإنساني الرفيع .

ثالثاً: البيئة الإجتماعية:

إن البيئة الإجتماعية بما توفره من ثقافة وقيم وعادات إما أنها تعمل على نمو الإبداعية فيها وازدهارها أو تعمل على انتكاستها وتقلصها ، كما يقول المفكر «تين» من أن البيئة هي التي تجلب الفن أو تذهب به مثلها كمثل البرودة حين تجلب الندى أو تذهب به حسب درجة شدتها أو ضعفها . فهل البيئة الإجتماعية العربية توفر ظروف وشروط الإبداعية؟ وتفرش الأرضية الخصبة للمبتكرين؟ . . أم أنها تعمل على طمسهم واعاقتهم كما رأينا ذلك في الأسرة والمدرسة .

في دراسة قام بها عالم النفس الأمريكي «تيبرمام» توصل إلى أنه من الـ ٢٥٦ شخصاً الذين اجري عليهم البحث تم تشخيص أربع حالات ذكاء

وراثي عن الأب أو الأم، أما بقية الحالات فتلعب التربية فيها دوراً كبيراً[٨]، إذن فالعامل الأساسي والحاسم في تطور الذكاء والوصول به إلى درجة الإبداعية يتمثل في التربية والتنشئة الإجتماعية التي يتلقاها الطفل من بيئته الإجتماعية. فالطفل الذي يولد بمستوى عال من الذكاء والفطنة في بيت فقير لايتوفر على ادنى حد من مستوى المعيشة، ولا على الجو الملائم لنمو ذكائه. هذا الطفل لو قمنا بقياس مستوى ذكائه الذي كان مرتفعاً عند ولادته لما وجدناه بعد عدة سنوات يتمتع بأي نوع من الذكاء لأن البيئة الإجتماعية أصابت ذكاءه بالتلف.

وهناك العديد من الدراسات التي اجراها الباحثون، حول علاقة الإبداعية والذكاء بالبيئة الإجتماعية، فقد توصل؟ أ. ر-جيليد لاند» إلى أن الحياة الإجتماعية للوليد ذات أثر هام على قدرته العقلية فيما بعد، فلكي ينمو ذكاء الوليد إلى اقصاه لابد له من الكثير من الاتصالات بالناس والبيئة المادية وباللعب.

كما توصل باحثون أخرون إلى نتائج مشابهة، فقد اكتشفوا أن درجات الأطفال الايتام في اختبارات الذكاء ترتفع إذا ما انتقلوا من الملاجيء إلى البيوت البديلة الحسنة، وأن ذكاء الأطفال الذين شبوا في بيئات قروية فقيرة كثيراً ما يتحسن عندما ينتقلون إلى المدن[٩].

أما إذا انتقلنا إلى البيئة الاجتماعية العربية وجدناها تزخر بهؤلاء الموهوبين. والمبدعين في جميع مجالات الحياة ولانبالغ إذا قلنا إنها من أثرى البيئات العالمية واغناها بالمبتكرين، والعباقرة، ولو قدر لأحد أن يقوم باحصاء المبدعين لدى الأمة العربية مقارنا إياها بعدد المبدعين في الأمم الأخرى لتوصل إلى نتيجة مذهلة تتمثل في تفوق الأمة العربية من حيث عدد مبدعيها عن سائر الأمم الأخرى، ولكن هؤلاء الموهوبين لاشك أنهم يزرعون في محيط معين. وبيئة اجتماعية محددة، ولاشك أن لهذه البيئة الكلمة الفصل في بقاء الموهبة أو قتلها، فهناك عوامل متشعبة ومتداخلة،

ومترابطة كلها تلعب دوراً في عملية الإبداع ونظراً لأن المثبطات أكثر من المشجعات والحواجز أكثر من أن تعد أو تحصى لذلك تموت هذه المواهب وهي في الطريق قبل الوصول.

ففي دراسة قام بها الباحث «هشام شرابي» حول علاقة التربية العائلية وسلوك الفرد الاجتماعي في المجتمع العربي المعاصر توصل إلى النتيجة التالية: إن الصفات المميزة لسلوك الفرد في المجتمع العربي يمكن حصرها بثلاث صفات أساسية هي الشعور بالعجز، القهر، الاعتماد على الغير، وبتعبير آخر إن الشخصية التي يهدف إليها المجتمع وينتجها بواسطة العائلة هي شخصية تتميز برضوخها للسيطرة وبتهربها من المسؤولية وباتكاليتها. إن هذه الشخصية ترتبط في ولائها بالعائلة والعشيرة، وهي في سلوكها العام تستسلم للقوى الفاعلة في المجتمع، وتثبت العلاقات القائمة فيه[١٠].

فالكثير من الطلاب المتفوقين والذين ينالون أعلى الجوائز والمراتب لامتيازهم وإبداعهم. ومع ذلك نجدهم بعد فترة من الزمن قد توقفوا عن إبداعهم، وامتيازهم. وإذا ما حاولنا معرفة أسباب ذلك وجدناها متنوعة ومتشعبة ولكن اغلبها يعود إلى التأثير الاجتماعي، والبيئة التي يعيش فيها المبدع، ذلك أن هذه البيئة عادة ما تشن حرباً ضد المبدعين والمبتكرين فلا تفسح لهم المجال ولاتتيح لهم فرصة التعبير عن مبتكراتهم حتى يقلعوا عنها، ويفضلوا الاستسلام لحياة اليأس والقنوط حاجبين علمهم وإبداعهم عن البيئة التي تحاربهم وتناصبهم العداء مرددين مع أبي العلاء المعري:

ولما رأيت الجهل في الناس فاشيا

تجاهلت حتى قيل إني جاهل

فكم من نابغة عبقري ظهر في وطننا العربي، واختفى دون أن ينتبه أحد إليه أو يشجعه بموقف إيجابي، فعلى سبيل المثال ظهر في بغداد عام ١٩٦٠ طفل اسمه «عادل شعلان» يستطيع حل معادلات الضرب لـ ٢٠ عدداً

وأكثر ولكنه لم يجد آنذاك من يرعاه، وبدلا من أن يدرس «الهندسة» ليواصل عطاء نبوغه. درس الزراعة وخسره المجتمع، وقد تضاءل معدل نبوغه بمرور الزمن. وهناك الكثير من النماذج التي تظهر وتختفي عندما لاتجد الجو الملائم لنموها.

وإذا كان البعض يعزو ذلك إلى الثقافة العربية ويعيب عليها أنها ثقافة تقليدية محافظة ومتزمتة وتعمل على طمس الإبداع. ولاتشجع المواهب الا أنه إلى جانب ذلك هي ثقافة إبداع وتفتح وأصالة، فكما أن هناك من يقيسون الحاضر والمستقبل على الماضي، هناك من يأخذون بمفهوم الحداثة الذي يقوم على إدانة التقليد أو المحاكاة، ورفض النهج على منوال الأقدمين والتوكيد على التفرد والسبق والابتكار[11].

إذن يمكن اعتبار الثقافة العربية يتنازعها تياران اتباعي- وإبداعي، وكما أن التيار التقليدي الاتباعي جزء من هذه الثقافة فكذلك الحال بالنسبة للتيار الإبداعي الذي كان على مدى التاريخ ثورة على الأوضاع السائدة في المجتمع العربي، والاتباع قد يكون في تقليد السلف وعدم الخروج عما رسمه من قواعد أو حدده من أهداف، وقد يكون الاتباع هو تقليد الحضارة المعاصرة، والذوبان في معالمها، والأخذ بوسائلها، لذلك فكلا التقليدين مخطيء ومضلل، ويؤدي إلى نتائج سلبية، فالشاب الذي يتقمص ما تنتجه الحضارة الغربية من ملابس ورقصات وموسيقى. هو شاب مقلد وليس مبدعا. كما أن الشاب الذي يرتدي ملابس اسلافه منذ قرون خلت. ويحاول أن يفكر كما كانوا يفكرون، وينفصل عن عصره وثقافته محاولاً الرجوع إلى الوراء حيث حضارة إسلافه وتقدمهم. هذا الشاب اتباعي أيضاً ولايرجى منه تقدم أو إبداع.

كما أن الباحث الإسلامي الذي لايجد حلولاً لمشاكلنا الراهنة إلا بالرجوع إلى كتب الأسلاف؛ ولايجد لنا تقدما أو نهضة إلا بالرجوع إلى

أفكار وحلول الأولين. فهذا الباحث لا أمل منه في الإبداع أو التقدم.

كما أن الباحث في علوم التربية والإجتماع الذي ينقل الحلول التربوية الفرنسية أو الأمريكية. ويقدمها للمدارس العربية على أساس أنها حلول صالحة لتقدم المنظومة التربوية. هذا الباحث تقليدي أيضاً ولايرجى منه تقدم أو نجاح. لأن البيئة العربية تختلف عن البيئة الأوروبية التي ولدت فيها تلك الحلول. لهذا نجده قد ابتعد عن الحلول الصائبة.

وأخيراً نرى أن الثقافة العربية تشهد نمواً متزايداً في الاتباع والتقليد، وتبتعد عن الإبداع والفكر الخلاّق، فهذه الثقافة تتجاذبها أحياناً تيارات متعارضة تعمل على عرقلة جهود بعضها فهي ليست متكاملة بل متصارعة، ومتناقضة وتعرقل كل مسيرة نحو التقدم والإبداع، فكيف يتسنى للفرد العربي أن يبدع في جو هذه التيارات المتضاربة خاصة إذا علمنا أن الثقافة العربية تضم شقين المادي والمعنوي وأن التغير الحاصل في الشق المادي أسرع بكثير من التحول الواقع في الشق المعنوي، لذلك فإن هذه الثقافة تعاني من هوة خطيرة وتخلف كبير، كان لها الأثر البارز على الشاب المبدع الذي وقع بين المطرقة والسندان كما يقال فمظاهر الحياة المادية سريع جداً. ومظاهر الحياة الثقافية المعنوية بطيء، مما افقد الكثير من المبدعين القدرة على تفهم الواقع، واستيعابه، وهضمه، وبالتالي الإنطلاق إلى تصور واقع جديد يقوم على ثقافة خلاّقة مبدعة، ولانبالغ إذا ذهبنا إلى أن الواقع الإجتماعي العربي بكل ما يحمله من تناقضات، وصراعات قد ساهم في انحراف الكثير من المبدعين الذين لم يتأقلموا مع الواقع الجديد، ولم يتكيفوا معه لغياب المؤسسات الأسرية والمدرسية التي تساعدهم على التكيف والانسجام المتوازن.

لقد خسرت الأمة العربية الكثير من المبدعين الذين قضت عليهم مرحلة الانتقال من مجتمع تقليدي إلى مجتمع عصري يتميز بالحضارة والتقدم.

وهكذا يتضح الدور الفعال للثقافة والبيئة الاجتماعية التي إما أن يكون حافزاً على نمو الإبداعية، أو عائقا في وجه ذلك النمو، والنتيجة التي انتهت اليها الأبحاث هي أنه لابد أن تكون الامكانية العقلية نقطة للبداية، ولكن نمو هذه الامكانية حتى تصبح قدرة فعلية يتوقف على البيئة، وبخاصة أثناء الطفولة[١٢].

إن تنشيط الطاقة الإبداعية مهمة كبيرة، ومسؤوليتها تتوزع بين الشخص، والمنزل والمدرسة والمجتمع والثقافة السائدة، وتنشيط الطاقة لايعني فحسب تنمية القدرات الإبداعية لدى الأطفال. أو عند طلاب الفنون. بل إنه يعني في المقام الأول العناية بالفرد طفلاً كان أو راشداً. مبدعاً بالفعل أو لديه استعداداً إبداعي[١٣].

فتوفير المناخ المناسب لنمو المواهب الإبداعية والرعاية الصارمة للمبدعين من طرف التنظيمات المختلفة، وخلق المنافسة الحرة بينهم، واتاحة الفرصة لهم للاحتكاك والتفاعل، وتنحية كل صور الإعاقة، والحواجز. كل هذا كفيل بإطلاق هذه الطاقات الإبداعية من مكمنها، وقيامها بتأدية أدوار حضارية راقية لأمتها، ورسم معالم طريق النهضة الحقيقية للأمة العربية. وليس ذلك على هذه الأمة بعزيز.

المراجع والهوامش:

١- عبد الحليم محمود السيد، الإبداع والشخصية، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧١ ص٧٣.
٢- مصطفى حجازي، التخلف الإجتماعي، ط١، معهد الأنماء العربي، بيروت ١٩٧٦ ص١٢١.
٣- نفس المرجع والصفحة.
٤- نفس المرجع ص١٢٢.

٥- هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الطبعة الأولى، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٥، ص٤٩.

٦- مصطفى سويف: الأسس النفسية للإبداع الفني، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١، ص٤١٩.

٧- في بعض المدارس الجزائرية كانت جماعة المسجد تتدخل في شؤون المدرسة وتفرض عليها آراءها كما حدث في سنتي ٩١ و١٩٩٢ حيث حاولت بعض تلك الجماعات فرض الحجاب على تلميذات الصف الابتدائي وكل ولي أمر يرفض ذلك يعرض نفسه للعقوبة والمضايقة من طرف أعضاء تلك الجماعات وهذا أمر مرفوض.

٨- عدنان رشيد: لغز الذكاء المبكر لدى الأطفال، مجلة العربي الكويتية عدد ٢٨٨ نوفمبر «تشرين الثاني» ١٩٨٩، ص١٤٧.

٩- ليل - م. سبنسر وروث دنبار، كيف تستثمر ذكاءك، ترجمة الدكتور ابراهيم حافظ، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٢، ص٣٨.

١٠- هشام شرابي، مرجع سبق ذكره. ص١٠٥.

١١- نقلا عن حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٥، ص٣٤٣.

١٢- ليل - م. سبنسر وروث دنبار، نفس المرجع السابق الذكر ص ٣٩.

١٣- مصري عبد الحميد حنورة، الخلق الفني، دار المعارف بمصر، ١٩٧٧، ص٥٦.

الحوار الداخلي وتيار الوعي في بناء الفن القصصي

د. فاتح عبد السلام

توطئة في الجذور والعلائق :

ابتدأت مرحلة جديدة في تاريخ الأدب القصصي بالعالم، حين اتجه الكُتّاب إلى اعتماد تحليل ذهن الشخصية وانفعالاتها وهواجسها النفسية أساساً في تجسيد الحركة والحدث في القصة.

(*) د. فاتح عبد السلام : باحث من العراق، دكتوراه في الأدب الحديث، روائي وقاص. من أعماله : «عندما يسخن ظهر الحوت»، «الشخصية الريفية في قصص يوسف أدريس».

فلم يعد الكاتب مهتماً بالسببية الخارجية التي تدفع بالشخصية إلى تصرف معين بفعل اجراءات العلاقات والتفاعلات مع الآخرين، وانما برز وعي الشخصية الكامن فيها محركاً للأفعال ومكوناً علاقات جديدة تنبثق من سببية داخلية، تلك هي العلاقات الزمنية المرتبطة بالنفس الداخلية للشخصية. وانعكس ذلك في مسألة اعادة الكتّاب النظر في الطرائق التقليدية في رسم الشخصية ((ويعود ذلك في قسم منه إلى التأمل المتزايد في طبيعة حالات الوعي، فقد أدركوا أنّ أي وصف نفسي دقيق لماهية أي انسان في أية لحظة معينة لا يمكن أن يقدم في حدود وصف ساكن (Static) للشخصية، ولا في حدود مجموعة من ردود أفعالها المرتبة ترتيباً زمنياً تجاه سلسلة من الظروف. فأصبحوا مهتمين بجوانب الوعي التي لا يمكن النظر إليها على انها تتابع لحظات فردية أو لحظات وجود نفسي Self - Existing ولكنها جوانب متحركة أساساً، أكثر منها جوانب ساكنة في الطبيعة، ومستقلة عن اللحظة المعطاة))(١)

انّ اهتمام أولئك الكتّاب بوعي الشخصية ينصب أولاً على مستوى «ما قبل الكلام» لها، وهو مستوى ((لا يتضمن أية أسس تتعلق «بالتوصيل». كما هو الحال في مستوى الكلام.. وباختصار فانّ مستويات «ما قبل الكلام» من الوعي لا تخضع للمراقبة والسيطرة والتنظيم على نحو منطقي))(٢) وهو ما يدلل على أنّ هذا الاتجاه في الكتابة المعتمدة على تقديم صورة داخلية لتيار وعي الشخصية، ينتابه عدم تنظيم وترابط على وفق أسس منطقية. ((ولقد كان وليم جيمس هو الذي ابتكر اسم «تيار الوعي» وهو تعبير مجازي للدلالة على التدفق الذهني واتصاله مع تغيره

(1) David Daicheas : The Novel and Modern - World, University of chicago Press, London. 1973, p.15.

(٢) روبرت همفري / تيار الوعي في الرواية الحديثة (ترجمة د. محمود الربيعي) دار المعارف بمصر، ط٢ / ١٩٧٥، ١٧.

المستمر))[٣] بيد أن الروائي الايرلندي الأصل جيمس جويس حين كان يسأله أحدهم ((من أين ينبثق فن القصة الانسيابية «قصة تيار الوعي» في قصته؟، كان دوماً يجيب بأنه مدين «لادوارد دو جاردان» وفي ذلك الحين كان دو جاردان مازال حياً))[٤] واشتهر بقصته (أشجار الغار المقطوعة) التي اطلع عليها جويس في ١٨٨٨، حين كان في سن العشرين[٥].

ويمكن للباحث في تاريخ قصة تيار الوعي وأسباب نشأتها أن يتلمس ذلك في عاملين رئيسين. الأول: انتشار تأثير النظريات النفسية الجديدة في الفكر والأدب والعلم.

كانت الفترة بين ١٩٢٠ و١٩٣٠ خصبة في تاريخ الأدب القصصي في العالم، إذ انها ((الفترة التي غدت فيها نظريات فرويد ويونغ في اللاوعي حافزاً على معالجة مشاكل النفس الخفية، بحيث يتخلغل المؤلف نُزُلاً في طوايا الشخصية ويكتشف طبقات الوعي السفلي، إلى أن يبلغ القرارة التي ترسبت فيها تجارب الحياة وذكرياتها وأحلامها، وهي الفترة التي ظهرت فيها السريالية مستمدة قوتها من نظريات اللاوعي))[٦].

لقد جرى تأسيس نظريات معمقة عدة، في تحديد مفاهيم نفسية كان لها أثر في تقويم آليات العملية الابداعية في الفن والأدب وتجديدها. وذلك استرشاداً بتفسير فرويد للابداع على ((وفق مفهوم التسامي أو الاعلاء، أي أن الدافع الجنسي يتم اعلاؤه عند كبته وصراعه مع جملة الضوابط والضغوط الاجتماعية، ويوجه هذا الدافع بالتالي إلى دافعية مقبولة اجتماعياً، ثم يتسامى نحو أهداف ومواضع ذات قيمة اجتماعية ايجابية))[٧].

---

(٣) ليون ايدل/ القصة السيكولوجية (ترجمة محمود السمرة)، المكتبة الأهلية، بيروت، ١٩٥٩، ٣٧.

(٤) المرجع نفسه، ٦١.

(٥) نفسه، ٦٠.

(٦) جبرا ابراهيم جبرا/ مقدمة رواية (الصخب والعنف) لوليم فوكنر، دار الآداب، بيروت ط٢/ ١٩٧٩، ٨.

(٧) الكسندر روشكا/ الابداع العام والخاص (ترجمة د. غسان عبد الحي أبو فخر) عالم المعرفة (١٤٤) الكويت ١٩٨٩، ٢٤.

وعمل ممثلو اتجاه فرويد في الفترات اللاحقة على بحث مسألة الوعي واللاوعي في نطاق تخصصي محدد يربط بين دافع الابداع وتحقيقه في محاولة ((لتبديل مفهوم اللاوعي- اللاشعور - بمفهوم ما قبل الوعي أو ما قبل الشعور (Preconscient) ويحتل هذا المفهوم مكان الصدارة لدى كوبيه (S.L.Kubie) فهو يؤكد أن العملية الابداعية هي نتاج نشاط ما قبل الوعي، إذ يمكن للاوعي أن يحرض ويحث، بينما يقوم الوعي بالتحسين والتقييم والنقد، وهو لا ينفي دور الوعي في المرحلة النهائية للنتاجات الابداعية، غير انه يرى أنّ الهواجس في ما قبل الوعي هي التي تكثف التجارب وتكون أكثر مرونة وتتعاقب بسرعة أكبر مما هي عليه في الوعي))[٨]. ويمكن تشخيص أثر آراء فرويد في أدب القرن العشرين من خلال ظهور السريالية مدرسة أدبية أولاً، والنقد السيكولوجي المفسر للأدب على أساس التحليل النفسي ثانياً، ومحاكاة الأديب في قصصه ومسرحياته لنظريات فرويد ومنها تيار الوعي ثالثاً[٩].

أما العامل الثاني، فيتمثل في أثر الرمزيين المستمر والمشع في أجواء الحركة الفكرية والابداعية كلها، عبر نظراتها العميقة المتأملة في النفس البشرية والطبيعة العامة. ان ملاحظة أثر الرمزية بوصفها مذهباً أدبياً في تكوين اتجاه تيار الوعي في الكتابة تستند إلى معطيات الرمزيين أنفسهم ((فالفرضيات الضمنية في الرمزية تؤدي بنا إلى أن نصوغ عقيدة أو مذهباً كما يلي: كل ما نعرف من شعور أو حس، كل لحظة وعي، يختلف عن كل ما هو سواه. وبالتالي، فانه من المستحيل أن نعبر عن أحاسيسنا كما نختبرها فعلاً عن طريق اللغة التقليدية العامة التي هي لغة الأدب العادي))[١٠].

(٨) المرجع نفسه، ٢٤ - ٢٥.

(٩) ينظر: عثمان نوية/ حيرة الأدب في عصر العلم، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩، ٨٩ - ٩٠.

(١٠) ادموند ولسون/ قلعة اكسل (ترجمة جبر ابراهيم جبرا)، وزارة الاعلام، بغداد ١٩٧٦، ٢٣.

وتحتاج هذه الحالة إلى قيام سياق جديد في تركيب لغة الأدب يكون مهيئاً لمتابعة تناقضات الشعور واختلاجاته وافرازاته اينما اتجهت . فاللغة في حدود هذه العلاقة وسيلة معبئة بحركة السياق التي تتناسب معها . فهي ليست وليدة فراغ أو نتيجة انفصال بينها وبين الموضوع المعبر عنه . إنّ لغة تيار الوعي قد تبدو للعيان أول مرة سائبة بلا انضباط ، غير انها شديدة الانضباط والالتزام بموضوعها المجزأ والمفكك والمرتبك والناتج عن تداخل الصور عبر الأفكار المتداعية في وعي الشخصية ويكون وجه الالتقاء مع الرمزية هنا من حيث أن الرمزية ((محاولة ايصال مشاعر شخصية فذة عن طريق وسائل مدروسة بعناية عن طريق تداعٍ للأفكار، ناجم عن خليط من الصور))(١١) .

وفي ضوء ذلك الأمر يظهر أن ((الرمز تصوير لشيء يتلاءم مع ملابسات وسياقات مختلفة ، فهو أولاً يتسق مع سلسلة أفكار عقلية وغير عقلية في وقت واحد ومجرى للأفكار شعوري ولا شعوري))(١٢) .

أما التوصيف الفني لقصة تيار الوعي فيعتمد على تحديد عدد من الخصائص التركيبية المهمة التي لا تتضح إلا في ضوء فهم آلية العلاقة بين الوعي واللاوعي من أجل تجسيد الكتابة . وبدءاً فإنه ((من غير الممكن «رؤية» اللاوعي أو «الاستماع» إليه . من الممكن أن نستنتج فقط شيئاً مما يكمن فيه . يستطيع المحلل أن يختبر استنتاجاته ، حينما يتحول اللاوعي تحت التفسير التحليلي إلى فكرة واعية مرئية أو ملفوظة))(١٣) ويمكن أن يكون قول ليون أيدل تفسيراً توضيحياً للفكرة السابقة حول اللاوعي . إذ يوضح ((ان اللاوعي لا يمكن التعبير عنه وهو في شكله اللاواعي لانه بداهةً لاوعي . وكل ما نستطيع عمله هو أن نستخلصه من الرموز الدالة عليه التي

(١١) ادمون ولسون ، قلعة أكسل ، ٢٣ .

(١٢) عثمان نويه / حيرة الأدب في عصر العلم ، ٧٧ .

(١٣) د. اي . شنايدر / التحليل النفسي والفن (ترجمة يوسف عبد المسيح ثروت) وزارة الثقافة والاعلام ، بغداد ١٩٨٤ ، ٦٩ .

ترد في التعابير الواعية للانسان، كتذكر الأحلام والأوهام وزلات اللسان أو القلم))[١٤] ويعيننا هذا على الافادة من تعريف قصص تيار الوعي بأنها ((نوع من القصص يركز فيها أساساً على ارتياد مستويات ما قبل الكلام من الوعي بهدف الكشف عن الكيان النفسي للشخصيات))[١٥] ويمكن توصيف الوعي المقصود هنا بأنه ((وعي الانسان بالتجربة الانسانية))[١٦].

يعد عنصر الزمن من أبرز الخصائص التركيبية لقصة تيار الوعي، إذ يحاول كاتبها أن يمسك باللحظة الزمنية ويجسدها في اطار بنائي جديد هو اطارها الزمني الجديد الذي يتجه إلى داخل عقل الشخصية والسياق النفسي للأحداث والمكان. فكاتب تيار الوعي يسعى إلى تجسيد لحظة الحاضر الزمنية وتأسيسها بشكل تندمج فيه أبعاد الزمن كلها من أجل تكوين الزمن النفسي. وهو زمن خاص يختلف من فرد إلى آخر، ومن كاتب إلى آخر أيضاً.

وقد عبر (ت. س. اليوت) عن هذا الشعور الحاد بالزمن قائلاً: ((الماضي والمستقبل ما كان وما يمكن أن يكون، يشيران إلى غاية واحدة هي الحاضر دوماً))[١٧] حتى أن الكتاب الذين يحاولون استرداد الماضي بكتاباتهم القصصية، إنما يسعون لا محالة إلى تكوين زمن حاضر جديد. يقول جويس ((إنّ الذاكرة بنقلها الماضي إلى الحاضر دون تعديل حتى لكأنه الحاضر، تمحو تماماً ذاك التحديد الزمني الذي به يعرف واقع الحياة))[١٨]. وتميل حركة الشعور إلى ايجاد معنى خاص في التعامل مع الزمن من خلال التحرك في حرية داخله ذلك ان ((العملية الذهنية - قبل أن تنظم منطقياً لاحداث التوصيل - لا تتبع نظاماً زمنياً وكل شيء يدخل الوعي يبقى هناك في «لحظة الحاضر»... إن ما يحدث في تلك «اللحظة» بغض النظر عن

(١٤) القصة السيكولوجية، ١٢٠.

(١٥) روبرت همفري / تيار الوعي في الرواية الحديثة، ٢٠.

(١٦) المرجع نفسه، ٢٤.

(١٧) و (١٨) ليون ايدل / القصة السيكولوجية، ٢١٨.

الساعات الزمنية التي يشغلها – قد يمتد بلا نهاية عن طريق تقطيعه إلى أجزاء أو ضغطه على نحو شديد في ومضة من «التعرف»))[١٩]. لان الأمر كله متعلق بعملية التداعي الحر التي تتم في الذهن، ولا تتقيد بحدود الزمن الخارجي، وانما تعمد إلى تحقيق زمنية خاصة. فالتوقف عند وعي الشخصية والغوص في تفاصيله وتفاعلاته يقدم لنا ((عرضاً مباشراً لما يحدث داخل عقل الانسان تحت تأثير خضم الزمن المتغير))[٢٠] وإن تلك العلاقة مع الوعي قد تجعل الزمن الخارجي الطويل يبدو قصيراً، أو قد تجعل ساعة واحدة منه تبدو كأنها يوم كامل.

ومن جانب آخر هناك علاقة أخرى وثيقة تقوم بين تيار الوعي وعناصر البناء القصصي تلك هي العلاقة مع وجهة النظر Point of View التي يقدم بها السارد قصته، ذلك أننا ((عندما ندخل إلى عقل معين فان من الجلي اننا لا نحصل إلا على نظرة باطنية أي على – وجهة نظر – هذا العقل فقط))[٢١]. لذلك يكون من واجب المبدع تسجيل عمل العقل ذاته. بيد أن تحذيراً مهماً يصدر عن هنري جيمس مفاده أن يتجنب الكتّاب ((تحميل أشخاص محدودي الوعي أكثر مما يطيقون))[٢٢]، أي أن شخصية رجل معتوه لها وعي محدود خاص بها، وهو وعي متخلف لا يمكن رفع مستواه إلى مستوى الذكاء العالي لان ذلك يعد من عيوب الكتابة.

ويبدو من المستحيل السيطرة الكاملة على عموم الاختلاجات والاخيلة والتذكرات والأحاسيس في داخل أنفسنا، ناهيك عن السيطرة عليها في داخل كائن آخر نكتب عنه. فما يصدر عن أنفسنا قد يمر أسرع من مرور الضوء في تيار سريع الجريان من الصعب ايقافه أو الامساك به. وهي

(١٩) روبرت همفري / تيار الوعي في الرواية الحديثة، ٦٣ – ٦٤.

(٢٠) ايان وات / ظهور الرواية الانكليزية (ترجمة د. يوئيل يوسف عزيز) الموسوعة الصغيرة (٧٨) بغداد، ١٩٨٠، ٢٣.

(٢١) ليون ايدل / القصة السيكولوجية، ٨١.

(٢٢) ليون ايدل، القصة السيكولوجية، ١٠٥.

عملية تحد، تتضح عند (فرجينيا وولف) التي طالبت المبدعين بألا يدونوا لنا الحكاية فقط، ولكن يرصدوا هطول الذرات التي لا يمكن أحصاؤها في حياتنا، أو في لحظة واحدة من حياتنا على وجه الدقة. فنراها تقول ((لنسجل الذرات وهي تسقط على الذهن بالنظام الذي تسقط فيه، ولنتتبع التنظيم الذي يسجله كل منظر أو حدث على الوعي مهما كان غير متصل أو غير مترابط المظهر))(٢٣).

وترى وولف أن على الكاتب أن يهتم ((بالكشف عن اهتزازات ذلك اللهب الباطني إلى أقصى حد والذي يومض برسائله عبر الذهن))(٢٤) لأنها تؤمن بأن ((الحياة ليست سلسلة من مصابيح العربات مصطفة بشكل متناسق. الحياة هالة مضيئة، غطاء نصف شفاف يحيط بنا من بداية الوعي إلى نهايته))(٢٥). فهي تسعى إلى صناعة اللحظة المكتشفة من خلال التوهج النفسي الانفعالي لا اللحظة المعدة مسبقاً بعقلية افتراضية. وهو أمر قاد إلى تحرير أعمالها من الحبكة العادية. ويمكن جعل الحوار الداخلي مؤسساً على تلك العلاقة الحرة حين تختلي الشخصية بوعيها وتحاول تقليب صفحاته، ولكن بسرعة الضوء لتسجل ومضات بارقة قد تختصر زمناً طويلاً. ويتأسس ذلك على تصور مفاده اننا ((في حياتنا اليومية نكون محصورين منذ البداية حتى النهاية داخل وعي واحد هو وعينا نحن.

ونحن لا نستطيع أبداً أن نجد طريقنا إلى وعي كائن آخر. قد يمكن لنا أن نحوز نظرات متقطعة في داخل وعي آخر ولكن هذا هو كل شيء. ونحن لا نستطيع مطلقاً أن نعرف أفكار شخص آخر إلا إذا أخبرنا بها هو أو كما نستطيع أن نستنتجها نحن))(٢٦) أي أن كل شيء نكتبه عن الآخرين هو رصد خارجي لانفعال نفسي بعيد عن لهيب الداخل.

---

(٢٣) نظرية الرواية في الأدب الانكليزي الحديث (ترجمة وتقديم د. انجيل بطرس سمعان)، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧١، ١٦٧.

(٢٤) المرجع نفسه، ١٦٨.

(٢٥) المرجع نفسه، ١٦٧.

(٢٦) ليون ايديل / مقال: كيف نقرأ الصخب والعنف (ترجمة نجيب المانع)، مجلة (الثقافة الأجنبية)، بغداد العدد (١) سنة ١٩٨٠، ٦٨.

وفي ضوء ما تقدم، نخلص إلى أن الحوار الداخلي هو الصيغة التنفيذية الشاملة لقصة تيار الوعي، ذلك أن الكاتب يسعى إلى اقامة حوار مستمر فياض ينبع من ذهن الشخصية عبر وسائل مختلفة أهمها المونولوج والارتجاع الفني والتخيل والمناجاة النفسية.

وأن من ضرورات البحث التحقق من الصلة العميقة بين تيار الوعي Stream of Consciousness والمونولوج Monologue، منبهاً منذ البدء على الخلط الذي يقع فيه الكثيرون حين يطلقون على المونولوج تسمية المونولوج الداخلي، ذلك أن المونولوج يعني الحوار الفردي أو الداخلي وليس من الجائز أن نكرر كلمة داخلي مرتين فنفك الترجمة إلى الصيغة الآتية (الحوار الداخلي والخارجي).

بين تيار الوعي والمونولوج:

لعل تصور تزفيتان تودوروف في أن المونولوج هو تشريح لوعي الشخصية في القصة[٢٧] هو خير ما يرتبط بفلسفة تيار الوعي، كما وردت في فهم رواد هذا الاتجاه الكتابي. ذلك أن الحوار الداخلي المعبر عنه بالمونولوج إحدى أهم صيغه التوصيلية، هو تحقيق الصلة العلائقية بين الذات بوصفها كينونة نفسية ووجودية، وبين الذهن بوصفه كينونة عقلية توليدية متصلة بالخيال والذاكرة معاً، فهي توليدية للمعرفة التي تنتجها. ومن هنا يكون ارتباط المونولوج باحدى الطرائق الأربع لتقديم الشخصية القصصية وهي طريقة تقديمها بوساطة نفسها[٢٨]، مما يحتم على الكاتب مجابهة ناشئة هي ((مشكلة معرفة الذات: هل يستطيع الانسان أن يعرف نفسه وفي الوقت ذاته

(٢٧) شعرية النثر / ترجمة: أحمد المديني، مجلة (الثقافة الأجنبية)، بغداد، العدد (١) السنة (٢) ربيع ١٩٨٢، ٥٧.

(٢٨) يمكن تقديم الشخصية القصصية في أربع طرائق ١. بوساطة نفسها ٢. بوساطة شخصية أخرى ٣. بوساطة راو يكون موضعه خارج القصة ٤. بوساطة الشخصية نفسها والشخصيات الأخرى والراوي؛ ينظر / رولان بورنوف - ريال اوئيليه: عالم الرواية، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩١. ترجمة (نهاد التكرلي)، ١٥٨.

أن ينقل إلى الغير هذه المعرفة؟ .))(٢٩) فالمونولوج استغوار في أعماق وعي الذات، لا يعرف حدوداً يقف عندها ضمن مجال حركة تصنعها لغة خاصة بالوضع الذهني والنفسي، هي مزيج منهما معاً . فالبطل يستخدم المونولوج ((لكشف خبايا قلبه والتحدث عنها بصراحة دون مواربة أو تغطية، ويعتبر من الوسائل الفنية المهمة في كشف جوهر البطل وحقيقته، فهو يقذف ما يعتلج في داخله من أفكار ومشاعر ويعرضها بصدق تام وحرية كاملة، كاشفاً كل البواعث والخواطر والمحفزات التي تكمن وراءها))(٣٠).

إن المونولوج يسعى إلى اظهار الكامن من الشعور والأخيلة في تلقائية قد تبدو أنها خارج ارادتنا تماماً، فيتحول المونولوج إلى ((شكل يسمح للمرء بأن يطارد إلى أعمق أعماق النفس، التفجر الأولي للفكرة))(٣١).

غير أننا هنا يجب أن ننتبه منذ البداية إلى التداخل الذي ينشأ من تعريف تيار الوعي والمونولوج، إذ يشترك كلاهما في خاصية جوهرية، هي وضع الذهن في حالة بث مستمر واتصال مع أجزاء النفس خيالاً وذاكرة، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً في سياق زمني خاص. هو الزمن النفسي في باطن الشخصية. وقد واجهت مشكلة الفصل بين المصطلحين أبرز النقاد الذين نظروا لهذا الموضوع، وفي مقدمتهم روبرت همفري الذي قال إنّ المونولوج ((مصطلح يختلط في كثير من الأحيان بمصطلح تيار الوعي ولكنه يستخدم على نحو أكثر دقة منه))(٣٢). وينزع إلى تعريفه بأنه ((ذلك التكنيك المستخدم في القصص بغية تقديم المحتوى النفسي للشخصية. . . . . وبعبارة أخرى لتقديم الوعي))(٣٣).

(٢٩) المرجع نفسه، ١٥٨.

(٣٠) د. حياة شرارة / تولستوي فناناً، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩، ٨٠.

(٣١) بول ويست / الرواية الحديثة (ترجمة عبد الواحد محمد) دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨١، ٢٥.

(٣٢) تيار الوعي في الرواية الحديثة، ٤٢.

(٣٣) المرجع نفسه، ٤٤.

وينبه الناقدان روبرت شولز وروبرت كيلوج على المشكلة نفسها، فيضعان تحديداً فاصلاً بين المصطلحين إذ يريان أن ((تيار الوعي هو مصطلح سيكولوجي أكثر منه مصطلحاً أدبياً فهو يصف جوهر العملية الذهنية، أما المونولوج فهو مصطلح أدبي مرادف للمناجاة غير الملفوظة))[٣٤] ويقولان إنّ((المونولوج بوصفه أداة سردية له تاريخ أقدم من تيار الوعي نفسه . . . وأنّ المونولوج يستخدم أحياناً استخداماً تبادلياً مع تيار الوعي))[٣٥] لكن الناقدين لا يقران ذلك التداخل لانهما يجدان التفرقة بينهما واضحة كما جرت الاشارة. وتأكيداً لفكرة الفصل بين المفهومين، يمكن تتبع ذلك تاريخياً. إذ أن الجذور الاغريقية لهذا النوع الكتابي توضح لنا عمق المونولوج تاريخياً. ومن ثم فهو عمق فني من حيث الاستخدام الأدبي. ((ولا يمكننا أن نحدد فيما إذا كان هوميروس هو الذي اخترع هذه التقنية أو أنه ببساطة كان يستخدمها بوصفها أداة اغريقية شائعة في السرد الشفاهي، ذلك اننا لا نمتلك أي تدوين لأعمال الآخرين التي تسبقه زمنياً. لكن يمكن أن نرى مفهومه الخاص الذي جعل المونولوج لديه يتخذ شكل أداة))[٣٦].

وقد يكون المونولوج وسيلة رئيسة أو ثانوية في العمل القصصي، وسيلة تسهم في كلتا الحالتين في تطوير الحدث وتقود الشخصية إلى مواقف داخل القصة، كاشفة عن جوانب تغلفها وسائل فنية أخرى في العمل القصصي. أو لا يتاح لها كشفها كما يفعل المونولوج الذي يحقق نقلة مهمة إلى العمق، ويجعلنا نتابع الحدث من الداخل. ونقرأ أفكار الشخصيات وكأننا نختلس النظر إلى مواطن ليس من السهل رؤيتها. فضلاً عن أن المونولوج يحقق للقارئ لحمة مستمرة تديم صلته الزمنية بالحدث في لحظة وقوعه. وهي لحظة فنية مفترضة. ويسعى إلى ((ابقائنا في الحاضر، وفي

(34) , (35) The Nature of Narrative , Oxford University press, edition : U . S . A , 1971 . P.177.

(٣٦) نفسه، ١٧٨ .

الحاضر المستمر، فنحن نفكر أفكار الشخصية في اللحظة ذاتها التي تبرز أثناءها هذه الأفكار في وعي تلك الشخصية))(٣٧).

ويمكن أن نصف الزمن في هذه الحالة بأنه عمودي وليس أفقياً، يحقق لنا وهم العيش داخل تفكير الشخوص وحيازة تجاربهم سيكولوجياً. ((وقد أدرك آلان تيت أن وضع الماضي بمحاذاة الحاضر يجعل التاريخ لا تاريخياً، ولا نعود نراه تسلسلاً زمنياً، سببياً موضوعياً، بل نشعر به وكأنه شيء مستمر تختفي فيه الفروق بين الماضي والحاضر)).

ويحقق المونولوج فكرة الحوار الذاتي، الفردي في كونه حواراً دائرياً ترجيعياً ((ينطلق من الذات ويعود إليها مباشرة، فهو من هذه الناحية متكامل، مكتف بذاته، البطل فيه يتساءل، ولا حاجة به في الجواب، إلا أن يجيء ذلك من تلقاء نفسه ومن الداخل أيضاً)). لذلك نرى هذا النوع من الحوار تحليلياً في اتجاه لبواعث تصرف الشخصية وأنماط سلوكها ومواقفها، معتمداً على الحدث والتوقع والترجيح واستكشاف الأسباب اللاشعورية من خلال رصد الحركة الشعورية نفسها، وهذا الأمر يذكرنا بأصول استخدام المونولوج في الشعر، ضمن نوع شعري يعرف بالمونولوج الدرامي Dramatic Monologue اعتمده الشاعر الانكليزي روبرت براوننج في أثناء الفترة الفكتورية بالقرن التاسع عشر، حيث نجد في شعره متحدثاً حقيقياً أو خيالياً ومخاطباً صامتاً وقضية مهمة تخص المتحدث ترتبط بها تداعيات الحوادث الماضية والحاضرة.

* * *

(٣٧) ليون ايديل / كيف نقرأ الصخب والعنف، ٦٧.

ابداع

شعر

معزوفة لوادي عبقر

سليمان العيسى

وادي العَرائِش.. يابْنَ عَبْقَرَ.. مَرْحَبا!
أيْقِظْ على وَتَري مُعَلَّقَةَ الصِّبا
أيقِظْ على شَفَتَيَّ رَجْعَ طُفولتي
جَمْرًا.. سأشْعِلُهُ على جَمْرٍ خَبا

(*) سليمان العيسى: أديب وشاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر. من دواوينه: «الكتابة أرق»، «مع الفجر».

أيقظ زوابعَ في دمي ولَّدتْ هنَا
كأساً.. تُعيد رمادَ عُمْري مُعْشِباً
وقصيدةً.. بدأتْ هنا في سكرةٍ
لاتنْتهي.. وأتذنْ.. أتيْتُ لأشْرَبا

***

سأعيدُ أمْسِ.. بلمحتَينْ
- والذكرياتُ صَدَى السنينَ -
أقُصُّ أمْسِ.. بلمحتَينْ

***

كانَتْ يدانا نَجمتَينْ
بِهوَى الهوَى، وجنونه، مُخْضرَّتينْ
كانَتْ معي.. عَطَشَ الشبابِ..
وكنتُ أعْطَشَ..
وانْطَلَقْنا.. نشوتَينْ
حلْمين. نبحثُ عن فضاءٍ أزْرقٍ..
عن عُشْبَتَينْ..
يمتدُّ ظِلُّهُما علينا..
يفْرِشان نَداهما للعاشقَينْ
كانَتْ يدانا نَغْمتَينْ
تتسابقان لكي تَحُطَّا..
يعرفُ العَنْقودُ، والعشَّاقُ، والصبَواتُ أينْ؟

***

كانت معي . .
وعلى جَنَاحَيْ نسمةٍ . . كنا هنا
ياسَقْسَقَاتِ النهرِ . . لاتَتعجَّلي . . يا ميجنا !
يا ليلُ . . يا قمراً على «صنّين» يُبْدعُ ليلنا
مَوَّالُ زَحْلَةَ في ضلوع الأرضِ ممتدٌّ . .
يلَوِّنُ عُمْرَنا . .
في كلِّ شارقةٍ وغاربةٍ . . يُجدِّدُ عُمْرَنَا
هي في يدي . . والشعرُ . .
أَهْصِرُها شُعاعاً لَيِّنَا
هي في يَدي . .
وكروم زَحْلَةَ كلُّها أرجُوحةٌ جَذْلَى لنا
والمستحيلُ على أصابعنا . .
ونترك خلفَ نشوتنا الدُّنَى
ياليلُ، يا قمراً على سُمْرِ الذُّرى . هذا أَنا
ورفيقتي . . ما زلتُ . . ما زالت يدانا نجمتَيْنْ
تتسابقان . . لكي تَعُبَّا
ليلَ زَحْلَةَ . . عِطْرَ زَحْلَةَ . . ساعتَيْنْ

***

يا «جارةَ الوادي» . .
وشَرَّقَ شعرُنا
لِيظَلَّ يَنْهَلُ من يديك . . وغَرَّبا

يا بنتَ خالدةِ القوافي . .
كوكبٌ
لا ينطفي . . إلاّ ليُوقدَ كوكبًا
ما أنت؟
وَشوشةُ الجمالِ إلى الذُّرى
فيها الترابُ إلى الإله تقرَّبا
ما غمغمتْ في الصدرِ نبرةُ شاعرٍ
إلاّ وكانتْ في رِبابك أطيبا
شوقي . . و«حنجرةُ السماء»[1] تقطَّرا
حولي . . وبالسرِّ العظيم تخضَّبا
جاسا خلالَ الرائعات . . وحاولا
صيْدَ النجومِ . . وكان صيدُك متْعبا
إني أحسُّ على الضفافِ خُطاهُما
والشعرُ أقداحٌ . .
تهمُّ لتُسْكبا
والمُبدعونَ . . قوافلٌ من رحلةٍ
بعْضٌ . . معانقةَ المجرَّةِ جرَّبا
ونجيءُ نحنُ على الطريقِ . .
يشيلُنا

(١) حنجرة السماء : محمد عبد الوهاب .

هَمْسٌ من الوادي . . ونَفْحٌ من صبَا
ونَعُبُّ منك . . نَعُبُّ . .
لاالظَّمأ ارتَوى
يوماً . . ولاتَعِبَتْ من العَبَقِ الرُّبَا

***

أزَلِيَّةَ الإلهام . . كُلُّ مُعَذَّبٍ
بالحسْنِ . ؟ يأتي ها هنا ليُعَذَّبَا .
ماذا يقولُ السحرُ . . وهو مُعَتَّقٌ
في راحتَيْك . .
يَسيلُ أعذَبَ . . أعذَبا؟
علَّمْتِنا «طيبَ العناقِ على الهوى»
ماذنْبُنا . . إنْ كانَ «بانُك» أرْطَبا؟

***

ماذا نُضيفُ إليك . . يا أرْضَ الهوى
إنْ نحنُ أرْسَينا بشَطِّك مَركَبَا؟
ماذا تُضيفُ يدٌ إليك؟
أشعارُنا في راحتَيْك . .
أحلامُنا . . في مُقْلَتَيْكِ
ماذا نُضيفُ؟
وأنتِ تَسقِينَ الليالي والنَّدامَى
غَزَلاً . .

وأقماراً . .
تُعرِّش فوقَ أردانِ الخُزامى
في دفْتري . . لكِ نصفُ أشعاري،
وأخباري القُدامَى . .
في ضيْعتي . . لكِ نصفُ ذاكرتي . .
إذا ارتعَشتْ هُيَاما . .

***

يا «جارةَ الوادي» . .
سقيْتِ طُفولتي
فاخْضرَّ لحنٌ في فمي . . واعذَوْذبَا
أأعودُ للذكرى . .
وملءُ جوانحي
نيرانُها . . ويَطيبُ لي أنْ ألْهبَا
كنَّا إذا عصفَتْ بنا أحْزانُنا
لُذنا ببيتٍ منكِ . . هزَّ وأطْرَبَا
فإذا التعاسةُ كلُّها في قرْبَتي
نُعْمَى . . تَجمَّعُ في العيونِ لتُنْهَبَا
أغْدقتِ أمطارَ السماءِ «بحارتي»
من دونِ أنْ تَدري . .
روَيْتِ المُجْدبَا . .
كَمْ كُنْتِ لي . .

وأنا ابْنُ تِسْعٍ . . مَسْرَحاً
أعْدو به بينَ النجومِ . . ومَلْعبا!
تنساب «حَنْجَرةُ السماء» بأُفْقنا
فأحِسُّ بالدنيا أحَبَّ . . وأرْحَبا
كم كُنْت . . .
إنّي مُلْجمٌ، قيثارتي
أخْشى بساحةِ عبْقَرٍ أنْ أُسْهِبَا

***

آتٍ على فَرَسِ الضياءِ مُجَنَّحاً
لبنانُ . .
إنْ فَرَسُ الضياءِ به كَبَا
آتٍ . . كما انقصفَتْ بريحٍ وردةٌ
فتَفَتَّحَتْ . . بُسْتانَ عطرٍ أخْصَبَا
بَلَدٌ . . زرعتُ به حنيني، وانْتَمى
عِشْقي إليه . . مُعَمَّراً ومُخَرَّبَا
يا مُعْجَمَ الضوءِ . . الذي حَمَلَ السَّنَا
ورَمَى عن الفَلَكِ الضريرِ الغَيْهَبَا!
هل تَنْتَهي؟
كلُّ السَّنَا كَذِبٌ إذاً
والمجدُ . . أكرَمُهُ وأعْتَقُهُ هبَا . .

***

لبنان . . هاتِ الجُرْحَ نَعْصِرهُ معاً
جُرْحُ الأُخُوَّة . . شاء عاتٍ أمْ أبى
الشَّامُ في قَدَحي
وأنتَ سُلافتي . .
مَنْ يمنعُ النَّشوات بي أنْ تَلْعبا؟
ماذا يُريدُ الناسفونَ ضُلوعَنا؟
جَسَدٌ من الضَّربات أصْلَبُ مَنْكِبا
جَسَدٌ . . هو التاريخُ . . كانَ ولم يزَلْ
ما كان يَنْبوعُ الخلودِ . . لِيَنْضُبا
هيهات تنشطرُ السماءُ . . وصدرُها
باقٍ . . أرَقَّ على البنينَ وأحْدَبا
باقٍ . . يلُمُّ همومَنا في آهة
وقصيدةٍ . . تدَعُ العذابَ مُحبَّبا

***

لبنان . . أعتقُ أنتَ من كلِّ الطِّلا
فاشمَخْ . . ودُقَّ الكأسَ أطْيَبَ أطْيَبا
واسْقِ الجميعَ . .
تَظَلُّ أنتَ نشيدَنا
إنْ غِبْتَ . . سِفْرُ النورِ عنَّا غُيِّبا

ابداع

حكاية غزل

فاضل سفان

في الشام أصرخُ
والخليجُ محجّتي
ولدى عناق الغيمِ بالنخلاتِ
أسكبُ دمعتي
نادمتُ هاجزةَ السهوبِ

(*) فاضل سفان: أديب وشاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر. من دواوينه: «أناشيد موبوءة».

وأبحرتْ في الريحِ
تركضُ فكرتي الزهراءُ
أظمأها الصدى
ضاعتْ أساورُها
وأتعبَها الندى المسفوحُ
من خللِ الرمادِ
فأين أحبابي؟
وقافلة الحسين حكايةٌ
في سفح «أوراس» المرارة والردى
وأنا يا «المرقّش»
رجعُ أوتاري حنينُ النوقِ
لم أعزفْ لغيرِ مرابعي
لحنَ الهوى
وعلى نشيجِ الغيمِ
تمطرُ كرمةُ «الميماس»
في حرَمِ «البراق»
وفي ذرا صنّينَ عاصفةٌ
«وأبها»
ترشقُ الوادي صلاةَ الريحِ
في أحناء غور «الجوف»
ما ملّتْ مداعبةَ النسيمِ
في جُنح المدى

فاخلعْ نعالَكَ
أنت في الوادي المقدّسِ
لم يزل في القلبِ
شوقُك للصلاةِ
حذاءَ مقبرةِ «البقيع»
وعندَ حاضرةِ «الأمين»
مزوّداً بطهارة «العذراء»
طيفِ «الناصرية»
فانتظر . . بشراك
ما أحلى صلاةَ البوحِ
في أطلالِ «يافا»
أو سخابَ الرجم
عند «الجمرة الكبرى»
بعيدَ «المشعرِ» المزروعِ بالآلام
فاحْصِبْها ثلاثاً
قبل أن تتلو دعاءَكَ
«للصفا» . .
«والمروةُ» الشماءِ
شاهدةٌ على وجعِ الخطا
خجلى

وتكفرُ بالدنيةْ
قدَري
سأنشدُ للورى
ما خلّفتْ في الشطِ أغنيتي
وخالصُ نشوتي
«بغدادُ» موسمُها
وأرضُ الشامَ
خاتمةُ المطاف ركابُها
وظلال وعدٍ
عند «طنجة»
والطيوفُ البيضُ
في «عمانَ» قابعةٌ
وعبرَ اليمِّ
تُكتبُ سيرةُ «المجنون» أسفاراً
وتأتيك البقيةْ
ما عدتُ أسمعُ غيرَ أشعاري
تجوبُ البيدَ
تزحمني
أغازلها عشيةْ

ابـــداع

قصـــة

الجـــرافات

عبـدو محمـد

بن عيسى الفاسي مراسل ينقل لهيئة الإذاعة
البريطانية تقارير إخبارية موسعة عن بلاد المغرب،
تقاريره تذكّرني بأبي ناصر السواس الحلبي
لاأزال أذكره تماماً، جالساً إلى طاولته
المحددة في المقهى المقابل للقلعة، يدخّن نارجيلته

(*) عبدو محمد: أديب وقاص من سورية، عضو جمعية القصة والرواية. من مؤلفاته: «الوشاح الأزرق» «الوعل المغرور».

بهدوء، ويردّ على أسئلة واستفسارات جلسائه الذين نادراً ما كانوا يتركونه وحيداً..

كان رحمه الله بقمبازه المقلّم وسترته البيضاء الطويلة صيفاً، وسرواله ومعطفه المطرّزين شتاءً، و الشال الذي كان لا يفارق خصره في الحالتين، وطربوشه الأحمر المعم «زبتّاية»* الذي كان يتربع على كرسيٍّ بجانبه، معلّماً بارزاً من معالم المقهى الذي بجانب خان الشونة، وكان بالإضافة لهيئته المميزة تلك، هيئة إعلامية كاملة أيضاً، كان لديه جواب لكل سؤال، ومقال لكل مقام، وتفاصيل إخبارية دقيقة عن سيرة رجالات حلب وعائلاتها الكبيرة والصغيرة، وأنسابها البعيدة والقريبة، وصفات وأخلاقيات كل منها، كان يعرف الكثير الكثير، والذي يعرف الكثير يفرض احترامه ومهابته بشكل أو بآخر، وبخاصة على من لديه أسرار يريد المحافظة عليها.

محطات كثيرة في حياة الرجل، وأحداث ولقاءات ووقائع شاهدها وعاشها صنعت منه ذاك العارف بالأخبار والأنساب والسير..

***

أفاق الفتى أحمد مع الفجر على أصوات مبهمة، دبيب كان يسمع في جنبات الحارة ومن فوق أسطحتها، وأهزوجة تتردد في الأزقة وتتنقل من بيت إلى بيت محذّرة منبّهة:

هسْ اسكتي يا جارة حسّ* الشحّام* بالحارة
كل مين يطفّلو ستارة أجا عسكر العُصْمَلّي

أهله جميعاً كانوا أيقاظاً، وجوم وصمت ورهبة غريبة كانت تخيم فوقهم، وجدّه ذو الأعوام الثمانين كان يبتهل إلى الله بهدوء مردداً «استرها يا ساتر».

---

* زبتاية: اسم حلبي للطربوش المعمم.

* الحس: الصوت المرتفع للحركة. الشحام: رجل كان مسؤولاً عن تجنيد الرجال وسوقهم للخدمة العسكرية.

وما كاد الفتى يعي ما حوله جيداً حتى اقتحمت ثلّة من العسكر الدار، قبضوا على والده، جرّوه إلى الخارج، ربطوه إلى حبل يضمّ صفاً من الرجال ومضوا، ولولت أمّه وجدّته، صاحتا «يا ويلنا ذهب معيلنا وسندنا ولن يعود، الله يخرب بيتك يا أبو حبلة ويا شحّام يامن تسوق الرجال إلى حرب سفر برلك».

أطلت جارة من فوق الجدار الفاصل بين الدارين وقالت: «دبروا عشر ذهبيات وسيطلقه الشحّام، دفع زوجي وأنقذ نفسه».

قالت أمه ساخرة: زوجي لن يدفع أبداً، يقول «خليفتنا في حرب مع الكفار، وعلينا مساندته، رفض الاختباء، لذا قبضوا عليه.

كان الفتى أحمد ساهماً أمام الدار بجانب جدّه، يسمع ويرى الأصوات كانت تطنّ في أذنيه وعيناه تلاحقان الرتل المبتعد والذي لن يعود أبداً، هذا ما كان يسمعه عمن ذهبوا سابقاً.

حين غاب الرتل، التفت إليه جده وقال: وقع الحمل عليك يا ولدي، إخوتك صغار وأنت سندهم منذ الآن.

***

تاه الفتى أحمد في شوارع حلب وأزقتها وأسواقها يسأل عن عمل أي عمل، كان ما عندهم قد نفد بعد أيام قليلة من رحيل أبيه، المحلات كانت مغلقة بمعظمهما، والأسواق خاوية إلا من عجوز هنا أو طفل هناك، الرجال الباقون كانوا مختفين. فعسكر الشحّام يجوبون الشوارع زارعين الرعب والخوف باحثين عن الرجال إما لسوقهم لحرب السفر برلك أو لملء جيوبهم، وما كان أحد يملك الليرات الذهبية المطلوبة، فالناس بمعظمهم كانوا فقراء.

ورجال الميرة كانوا يأتون في المرتبة الثانية في زرع الخوف في قلوب الناس وبيوتهم، كانوا يسيرون وخلفهم عساكرهم، يجمعون الأقوات وبخاصة الحبوب، والناس لاطعام عندهم ولانقود فأين سيجد الفتى عملاً.

في البساتين الممتدة حول نهر قويق غربي أسوار حلب أمام باب الجنان وباب أنطاكية وجد عملاً، ناداه بستانيّ عجوز: تعال يا ولدي ساعدني في قطف المشمش وخذ سلّة منه عند المساء.

وهكذا عاد الفتى إلى أهله مساءً يحمل سلّة من المشمش، كانوا جياعاً وقلقين عليه، أكلوا بشراهة ثم سألوه عن غيابه فروى لهم.

وصار الفتى يسرع إلى البستان صباحاً ويعود مساءً بسلة من خضار أو فواكه. وما كان ذاك يكفي العائلة، فلا نقود ولا إدام ولا خبز.

***

انتقل الفتى إلى العمل مع سواسٍ عجوز كان يبيع شراب السوس لقوافل الجند في محطة بغداد ومحطة الشام والأسواق المختلفة، في المساء كان يهرس جذور السوس بمطرقة خشبية ضخمة على حجر كبير مسطح، ثم ينقع ما هرس ثم يكوره في شبكة ناعمة، ثم يصب الماء عليه قليلاً قليلاً فيسيل منه سائل أحمر داكن إلى حلة في الأسفل، كان الفتى يكرر صب السائل مراراً وتكراراً مضيفاً الماء بين الفينة والأخرى إلى أن تمتلئ الحلة بشراب السوس اللذيذ الذي كانت تطفو على سطحه رغوة ذهبية كثيفة.

وفي الصباح كان العجوز يملأ قربتين نحاسيتين، ثم يضع فيها كمية من قطع «البوظ»* ويحمّل الفتى واحدة ويحمل هو الأخرى وينطلقان إلى الأسواق أو إلى محطة القطار في مواعيد محددة.

كان العجوز ينقر طاساته النحاسية بعضها ببعض بدقات معروفة، مصدراً أنغاماً محددة جميلة، منادياً على بضاعته، معلناً عن مجيئه، وهكذا تعلّم أحمد «دقّة الغندورة» و«دقّة زفّة العروس» و«دقّة أجت الحماية» وغيرها وغيرها.

---

* البوظ: بالزاي هو اسم الثلج الصناعي في حلب.

في محطة القطار كان يرى قوافل الجند قادمين في قطارات طويلة، عربات كثيرة كانت تتتابع أمام ناظريه مزدحمة بجند كثيرين كانوا يأتون ويذهبون وما كان أحمد يدري من أين جاؤوا ولا إلى أين سيذهبون، كانوا يؤساء ومتعبين، وجوههم كانت تنبيء عنهم، وثيابهم الرثة كانت تدل على أحوالهم، كانوا ما يكادون يشربون السوس البارد ويرتاحون قليلاً حتى تنطلق بهم قطاراتهم الطويلة إلى البعيد، كانوا يمضون ولا يعودون. وجوههم الحزينة لاتزال تتراءى له من خلف السنين.

كانت مواعيد مجيء القطارات معروفة ومحددة بأوقات وأيام معينة، وفيما بين تلك المواعيد كان الفتى ومعلّمه يذهبان إلى الأسواق الأسبوعية. كسوق الجمعة والأحد أو الدائمة كالمدينة وباب النصر والسويقة ولم يتخلفا عن الذهاب إلى الأعراس وكانت قليلة، والمآتم وكانت كثيرة، وكذلك الخانات كانت تعرف دقة طاساتها جيداً.

وفي هذه الأماكن قابل الفتى أناساً من مختلف الأشكال والأجناس والطبقات، سادة وأمراء وعبيد، أغوات وفلاحين بكوات وحرفيين، شيوخ عشائر وبداة عاديين، أصحاب محلات وباعة متجولّين، عسكر ومدنيين... إلخ.

وكانت كلما فرغت قربتاهما عادا إلى مَلْئهما من جديد، فبيع قربة إضافية يعني دخلاً إضافياً، هذا كان عملهما من الصباح إلى المساء وأحياناً إلى ما بعد العشاء ثم يعودان ليعيدا الكرة من جديد.

كان عملاً شاقاً متعباً ولكنه كان يدرّ «بارات»* قليلة كانت كافية لإشباع الفتى وأهله في تلك الأيام الصعبة. كان هذا عملهما صيفاً أما شتاء فكانا يتحولان لبيع «المشبك»* و«اللقم»*

---

* بارة: عملة نقدية معدنية صغيرة كانت مستعملة أيام الدولة العثمانية.

* المشبك: حلوى تتألف من عجينة طحين تصب في الزيت المغلي بشكل دائري ثم يغمس في القطر أما اللقم فهو كرات ويماثله.

بعد الحرب ورحيل الجند العثماني ومجيء الإنكليز والأمير فيصل استمر أحمد في بيع شراب السوس، صار يعرف بالسوّاس، أكسبته مهنته هذه معرفة بالناس أكثر، كان يدور في الأسواق والحواري، يدخل بيوت الكثيرين، يسمع حكاياتهم، يتعرف على عاداتهم وأحوالهم، كثيرون كانوا لايشربون السوس إلا من قربته، كان سوسه لذيذاً وهو كان ظريفاً في نداءاته ومحاوراته، وهذا ما جعله محبوباً ممّن يعرفه أو يتعرّف عليه.

اتصل به رجال ابراهيم هنانو، قالوا له: «الوطن ورجاله بحاجة إليك، دورانك في الأسواق لن يثير شكوك عيون فرنسا، دقات طاساتك ستنقل لأتباعنا ما نريد «دقة الغندورة» ستعني حرية التحرك فالسنغال الغلاظ غائبون، و«دقة زفة العروس» ستعني أن اجتماعاً سيعقد في مكان معين نحدده نحن مسبقاً وماعليك إلا ترديد اسم الحارة التي تراها مناسبة، و«دقة أجت الحماية» ستعني أن حملة ستقوم ضد الثوار وعلى الثوار الاستعداد لها والحذر منها.

وراح الفتى الذي كان قد أصبح شاباً ذا شاربين جميلين وصاحب عمل بعد ما رحل العجوز للقاء وجه ربه، راح يمارس نضاله الوطني دون أن يثير الشكوك أو الشبهات، كثيرون من عسكر الفرنساوي وعملائهم شربوا من طاساته وسمعوا نغمات دقاته دون اكتراث فهو كان ينقر طاساته كما يريد ودون خوف أو وجل والنغمات كانت معروفة قبل ذلك.

وحده ذاك الليوتنان الذي كان يلبس كما العسكر الفرنساوي أثار ريبته أولاً ولفت نظره ثانياً وكسب محبته ثالثاً، كان يتوقف عنده، يتمهل وهو يشرب من طاساته ثم يدفع له يحاوره ببضع كلمات ويمضي، وكان العسكر الآخرون قلما يدفعون وبخاصة السنغال المتوحشون كانوا لايكتفون بعدم الدفع بل ينهالون عليه أو على غيره ضرباً بالسياط ودون أي سبب، كانوا يريدون إهانة الناس وإذلالهم، جاءه الليوتنان يوماً شرب من سوسه وهو

يتلفت كالخائف ثم قال له بما يشبه الهمس: أنا مسلم مثلك من بلاد المغرب، من مدينة إسمها فاس، أنا مجند في قوات فرنسا رغماً عني، ثق بي، لا أريد لكم الشر، إذا كنت تعرف أحداً من رجال هنانو فأعلمه أن حملة كبيرة ستخرج غداً لمقاتلته، وأرجوك أن تحفظ سرّي.

قالها الليوتنان ومضى دون أن ينتظر جواباً، كان خائفاً فيما يبدو، أما أحمد فقد باغتته المفاجأة وشلّته للحظات، إذ ظل واجماً يفكر أهذا عدو يريد الإيقاع به؟ أم صديق يريد تحذيره؟ هنيهات قليلة ثم انطلق سريعاً باتجاه بيت سعد الله بيك الجابري وهو يدق بطاساته «دقة أجت الحماية» وسرعان ما التقط أحد الرجال الوطنيين الذين كانوا يحرسون البيت منه الخبر بعد ماشرب طاسة من السوس، وفي اليوم التالي حين خرجت الحملة وداهمت في طريقها القرى حتى حارم وأحاطت بقرية «ستي عاتكة» قرية الزعيم ومقره لم تجد الزعيم أو أحداً من الثوار، تفقدت المنطقة وما حولها وهي تقتل وتخرّب غيظاً وحقداً لفشلها ثم عادت خائبة، وفي طريق العودة انهمر عليها الرصاص من رجال الزعيم الذين كانوا قد كمنوا لها في ممر اجباري يمر به الطريق الواصل بين حارم وسرمدا، وهكذا أذاقوا الحملة خسائر كبيرة قبل أن ينسحبوا إلى الجبال.

ونشأت صداقة حميمة بين أحمد السواس واليوتنان عبد الرحمن، كانا يصلّيان الجمع معاً ويتناولان الغداء بعد ذلك في بيت أحمد أحياناً، ومع أنّ كل من كان يتصل بأحد الفرنسيين أو جندهم كان يُنبذ وينظر إليه باحتقار إلا أن أحمد لم يكن يخاف ألسنة الناس، فكل أهل الحارة كانوا يرون الضيف يصلّي معهم، والرجل يأتي بثياب مدنية دائماً وأحمد كان معروفاً بوطنيته.

ولكن هذا الصداقة لم تدم طويلاً عاماً وبعد عام، وعاد الليوتنان محمولاً، قيل قتل في معركة، وقيل لم يكن يسدّد مدفعه جيداً باتجاه القرى

أو الثوار فقتله القائد الفرنسي غيلة ثم أعلن موته والحداد عليه مدعياً أن الثوار هم الذين قتلوه.

ودفن الرجل في المقبرة العسكرية في سفح جبل الشيخ مقصود، رفاقه المغاربة دلوا أحمد على قبره وأعلموه بما جرى، زاره أحمد، وظلّ يزوره هناك في الأعياد والمناسبات، يوزع الصدقات عن روحه، يقرأ له الفاتحة، يمسح دمعتين تكادان تنزلان من مقلتيه وهو يقول: ربما كان أهلك لايعرفون شيئاً عنك حتى الآن، نحن أهلك أيها الصديق، لست غريباً عنا فنم قرير العين.

سنوات مرّت وقبض على الزعيم ابراهيم بيك هنانو الذي حوكم في حلب، كانت فترة محاكمته فترة ترقّب ومعاناة شديدة عاشها أحمد والوطنيون جميعاً وكانوا الأكثرية الساحقة من الناس ولذا كان إعلان براءته وإطلاق سراحه فرحة للناس عارمة، واستند الدفاع الذي كسب به محامو الزعيم البراءة إلى أن الرجل ثائر مدافع عن وطنه وليس خائناً كما ادعت الحكومة الفرنسية على لسان الادعاء.

واستمرت صداقة أحمد معه بعد ذلك ومع سعد الله الجابري أيضاً، فالرجال كانوا متلازمين وظل أحمد يزورهما ويزورانه، وعن طريقهما تعرّف إلى الكثيرين من رجالات الثورة والوطنيين المعروفين منهم والمغمورين، قابل عندهما هاشم الأتاسي وفارس الخوري وغيرهما كثير من رجالات حلب وباقي المناطق بل باقي المحافظات، وكانت المقابلات تكثر واللقاءات تزداد أيام الانتخابات بخاصة، كان الرجل يساند الكتلة الوطنية دائماً، ويعمل بكل طاقته لإنجاحها، وما كان جهده يذهب سدى، وهذا ماكان يغيظ عملاء فرنسا وما كان ذلك يهمه.

***

سنوات كثيرة مرّت على الشاب أحمد السواس، صار رجلاً ذا عيال

وافتتح محلاً لبيع الأشربة الباردة والحلويات، مهنة بيع السوس كان قد تخلى عنها منذ سنوات، محلات إخوته كانت تدر عليه أرباحاً إضافية وكذلك محل ولده البكر ناصر والجميع كانوا يعملون بالتجارة.

قال له إخوته: نحن لسنا عائلة سواسين وباعة مرطبات، تعبت من أجلنا كثيراً وعليك أن ترتاح الآن.

قال: لا زلت شاباً وقوياً والعمل لايعيبني.

قالوا: نحن آل الناصر رجال محترمون، الكل يعرفنا تجاراً وأصحاب محلات، لسنا مثل الدباغ والصباغ والحلاق والمبيض والشغالة والسواس وغيرها، هذه مهن للبسطاء والفقراء والمحرومين، بعض هؤلاء أو أكثرهم لاتقبل شهادتهم لدى المحاكم، الناس لايزوّجونهم ولا يجوز أن تعمل في مهنة بسيطة، بل لايجوز أن تعمل أبداً.

قال: صحيح ما قلتم ولكن الرجل لايعيره إلا أخلاقه وجيبه، من تتحدثون عنهم كانوا كذلك، ولكن بعد الجيل الثالث أو الرابع ضاعت أصولهم أو اختفت، المدن تضيّع الأصول فالمطلوب والمرغوب فيها دقة العمل وجودته لاعراقة النسب، صحيح أنا أعرف انسابهم جميعاً، ولكن مالنا ولهذا، فلم يعد هذا مهماً الآن.

قالوا: لايهمنا كل هذا، ما يهمنا هو قادم الأيام، وفدنا السوري سيأتي من باريس بعد أيام، بعض الأوساط الوطنية تقول إنه سيعلن استقلال سوريا وهذا يعني نشوء أوضاع جديدة، وأنت تعلم أن لكل عائلة زعيمها يتكلم باسمها ويحفظ حقوقها وأنت زعيمنا، لك الأمر والنهي وعلينا الطاعة والتنفيذ.

حاورهم فحاوروه، أصروا على موقفهم وألحوا فوافق على طلبهم.

وهكذا ترك أبو ناصر العمل وراح يقضي بعض وقته متجولاً بين محل ولده ومحلات إخوته يرشدهم ويوصيهم بما عليهم عمله، ويعرج أحياناً

على محلات وبيوت بعض أقربائه، ثم يأتي إلى المقهى ليقضي فيه بقية نهاره، يقابل الناس، يحادثهم، يردّ على استفساراتهم يقضي مصالحهم عند معارفه، ينصح سائليه عن أخلاق وأصول العائلات التي يريدون تزويجها أو الزواج منها، وكان الرجل لايكثر الكلام والتفصيل في هذا الخصوص، كان لايزيد أن يقول إحدى جملتين «أنا أصاهر مثل هؤلاء الناس أو لا أصاهرهم» كان الرجل لايريد الخوض في أعراض الناس واللبيب من الإشارة يفهم، ودائماً كانت نصائحه أوامر مطاعة يعمل بها الجميع لثقتهم به واحتراماً ومحبة له.

***

في الأربعينات وما بعدها من هذا القرن، كان شباب حارة البستان وماحولها يرون العم «أبو ناصر» في جلسته في المقهى مرتين يومياً، صباحاً أثناء ذهابهم إلى مدرسة التجهيز والتي تسمى اليوم بثانوية المأمون، ومساءً حين عودتهم إلى بيوتهم. وكانوا جميعاً ينظرون إليه باحترام ومحبة ومهابة، وبخاصة بعد الحادثة التي جرت بينه وبين أحد شبان حيّ العقبة من آل أبو الورد الجوري، كان الشاب معروفاً بثرثرته وحبه للمباهاة، قال مرةً متفاخراً على أقرانه: نحن آل أبو الورد الجوري لاعيب فينا، كرم أرومتنا يعرف من اسمنا، هل هنالك أفضل من الورد الجوري!

قال أحد سامعيه: سأسأل «أبو ناصر» عن أصل تسميتكم هذه؟

رد مفاخراً متحديا: وماذا سيقول لك هذا السواس؟ هو سواس نحن آل الورد الجوري! سمع أبو ناصر الحديث، نقله أحدهم إليه، والنمامون كثر في كل زمان ومكان ولكن الرجل لم يغضب، ما زاد على أن قال بعاميته «مافيها شي، شاب وشايف حالو».

وكان هذا دافعاً لاغترار الشاب أكثر من ذي قبل، ثم دفعه غروره لخطبة ابنة أبي ناصر، الذي ردّه رداً جميلاً، ولكن الشاب اعتبر ذلك إهانة

له، ودفعه ذلك لتناول ماضي الرجل والإساءة إليه بأحاديث شتّى في محافل مختلفة، و كان مما قاله إنه هو الذي رفض الزواج من ابنة أبي ناصر التي عرضها والدها عليه إذ لايناسب آل أبو الورد الجوري مصاهرة سواس، وكان هذا كافياً إثارة أبي ناصر عليه حين نقل الحديث إليه واشٍ. أجلسه وهو ينظر إليه شزراً متمالكاً نفسه بصعوبة، ثم خاطبه على مسمع ومرأى من حضور حوله وقال: اسمع يا ولد، اذهب واسأل جدك عن ذاك اللقيط الذي وجدوه ملفوفاً بخرق بالية ومغطىً بالورد الجوري أمام جامع الشعيبية قرب باب أنطاكية، والذي رباّه أحد كرماء حيّ العقبة وأطلق عليه اسم أبو الورد الجوري، وإذا أردت المزيد فاسأله عن تلك التي رضيت بالزواج منه حين كبر؟

كان هذا كافياً لا لإخراس الفتى فقط بل لرحيله عن الحي في ليلة ظلماء مع أهله كيلا يعرف أحدهم مقرهم الجديد، وكان هذا كافياً أيضاً لتأكيد استمرارية مهابة أبي ناصر ودوام احترامه من قبل شباب حيّه والأحياء المجاورة والبعيدة قبل القريبة فمن يدري ماذا يخبئه الرجل عن أصولهم البعيدة والقريبة وسير أجدادهم وجداتهم، ولاسيّما أنّ معظمهم وقد ابتعد عن أصوله العشائرية التي يعرف فيها الواحد أجداداً كثيرين له وسيرهم التفصيلية.

***

أذكر أني تعرفت إليه في أواخر الأربعينات من هذا القرن، كنت أدرس في التجهيز، وكنت عائداً من زيارة صديق في حيّ البستان وفي المقهى المقابل للقلعة جلست أنظر إليها بحب وإعجاب وأرى بخيالي ما مرّ عليها من جند وحكام، غزاة ومهزومين، سادة وعبيد أسرى مكبّلين، رأيتهم يجرجرون خطاهم يصعدون الدرج العريض ببطء شديد إلى حيث ينتظرهم مصير مفجع في غالب الأحيان.

لمحته ينظر إليّ بإمعان ثم سمعته يناديني، كنت قد سمعت عنه الكثير من أقراني في المدرسة، دنوت منه بوجل وجلست أمامه باحترام، فسألني: ألست من آل فلان من الناحية الفلانية؟ قلت مندهشاً: بلى بلى.

قال: وفلان ماذا يكون بالنسبة إليك؟

قلتُ: هو جدّي. قال: بارك الله فيه وفيك، الرجل كريم، تعرفت إليه عند ابراهيم بك وزرته في قريته، اعتبرني عمّك وزرني متى شئت، أنا أرحّب بك.

ولم يكتف الرجل بهذا بل أصرّ على دعوتي إلى الغداء في بيته فاضطررت لتلبية الدعوة احتراماً له وخوفاً من إغضابه ومباهاة على أقراني الذين فغروا أفواههم حين رويت لهم ما حدث، قالوا: شهادة تستطيع الاعتداد بها ودعوة تسمح لك بالافتخار علينا.

وهكذا رحت أزور العم أبو ناصر، أجلس إلى طاولته، استمع إلى حديثه الشائق، حكاياته الممتعة الطريفة عن حياة الناس، لا أزال أذكر بعضها بعض التفاصيل الدقيقة عن سير بعض الشخصيات وأنساب بعض العائلات، كان يسرُّ بها لخاصته وكنت منهم.

***

في بداية الخمسينات من هذا القرن استولى ضباط أحرار على الحكم في مصر، هذا ما سمعناه عن طريق الإذاعات، كثر الحديث يومها عن محمد نجيب، جمال عبد الناصر، والانكليز وضرورة انسحابهم من القناة، يومها كنت قد تخرجت عينت مدرساً وكنت قد أصبحت من المواظبين على الحضور إلى المقهى ومن خاصة جلسائه، بادرني مرّة سائلاً: قل لي يا ولدي كم عدد الإنكليز؟

قلت: حوالي الأربعين مليوناً.

قال: لعنهم الله، بهذا العدد القليل ويحكمون نصف هذا العالم!

قلت: ولكنك ذكرت لنا مرة أن ابراهيم هنانو حارب الافرنسيين بستين رجلاً ودوّخهم.

قال: صدقت يا ولدي صدقت، العبرة ليست بالعدد، العبرة ليست بالعدد.

كررها مراراً وهو يدخن نارجيلته ثم أضاف: وهل أخذ اليهود فلسطين بالعدد.

***

وراحت الأيام تتتالى، وسريعة هي دورة الأيام، وراحت السنون تلقي بثقلها على كاهل العم أبو ناصر وبظلالها على وجهه، صار يمشي بتمهل، ولم يعد يفارق عكازه، حينها بدأ المذياع الذي كان متربعاً في صدر المقهى يأخذ دوره أكثر من ذي قبل، لم يعد يذيع أغاني أم كلثوم ومحمد عبد الوهاب وفريد الأطرش فقط، بل صارت نشرات الأخبار تأخذ أوقاتاً أكثر، وإذاعة الشرق الأدنى ثم الأوسط البريطانية زادت من أخبارها أكثر أيضاً، وهي تنقلها للناس بصيغ تختارها تريد إدخالها في عقولهم ونفوسهم قبل أن تفعل ذلك الإذاعات المحليّة ثم جاء التلفزيون يعرض على الناس بالصورة ما كانوا يسمعونه، وما كانوا لا يسمعونه أو لا يعرفون عنه شيئاً إطلاقاً.

لقد جذب التلفزيون انتباه الناس وأجبرهم على الجلوس أمامه باحترام، والاستماع إليه بصمت ومتابعة صوره بانتباه، وهو ينقل إليهم عروضه العجيبة الغريبة، المدروسة والعفوية، ما يماثل عادات الناس وما تربّوا عليه، وما يغاير ذلك تماماً، وسرعان ما صار الناس يقلدون المعروض فلكل جديد رهجة.

ويوماً إثر يوم صار العم أبو ناصر يشعر بتراجعه وتضاؤله، وتناقص جلسائه بل أصبحوا قلة معدودة، لم يعد يستشار إلا فيما ندر، صار يمعن النظر بالقلعة أكثر ويعمل الفكر بالحياة والناس وصار برماً بهما، كان يقول

الناس أصبحوا ناساً آخرين، وكان يستغرب تصرفاتهم الجديدة ويستهجنها، ومن أقواله في تلك الأيام:

«تصوروا صارت البنت تخطب لبياضها فقط أي الثلج أبيض لكن يخفي تحته بلاوي».

«فلان ربى لحية ليغش الناس، بيحلف عليها كذب ليربح قروش أكثر، لحيته بيضاء ولايخجل من الكذب، أي شعر الكلب أبيض».

«بيت فلان أقاموا وليمة على شرف المسؤول الفلاني، يريدون تمرير مصالحهم، الله يلعن أولاد الحرام، هكذا كانوا يفعلون أيام فرنسا، ولهذا اغتنوا، اي ناموس وفلوس ما بيجتمعوا».

«بيت فلان كانوا فرنساوية أيام فرنسا، وكانوا ضد الوحدة، الآن يعلنون حماسهم لها بعدما قامت، الله يلعن المنافقين، والله يسترها ويسترنا».

***

وكما يأتي من يزيد الطين بلةً، أو ليكمل ما كان ناقصاً، جاءت امرأة محجبة إلى العم أبو ناصر يوماً، نادته وانتحت به جانباً ثم كشفت عن وجه جميل وقالت: أنا فلانة ابنة فلان يا عم، أنت لاتعرفني ولكن تعرف أبي وجدّي.

قال: نعم أعرفهما.

قالت: أعرف أن في سيرة جدّي ما يعيب، ولكن ما ذنبي أنا، هل يختار الإنسان ولادته؟

قال: وما المطلوب مني.

قالت: والد من سيخطبني لازال بعقليته القديمة، سيسألك عن أهلي، فأرجو أن تتغاضى عن سيرة جدي، القرآن الكريم يقول «ولاتزر وازرة وزر أخرى».

قال: ولكني لاأستطيع الكذب يابنتي.

قالت: قل له «لاأعرف شيئاً عن هؤلاء الناس» هذا أهون عليك والرسول الكريم.

قالت: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت».

قال: ولكن الرسول الكريم قال أيضاً: «العرق دساس» ويقال إنّ الساكت عن الحق شيطان أخرس».

قالت: إن حرمتني ممن أريده ويريدني فذنبنا في رقبتك.

ومضت، وعاد العم إلى طاولته ساهماً يحوقل ويقلّب كفّيه ويزم شفتيه، ويرفع حاجبيه، مراراً فعل ذلك متعجباً مندهشاً وهو يدخن نارجيلته بعصبية واضحة. مرّ وقت طويل قبل أن ينظر لمن حوله وقال: ألم أقل لكم إن الزمن تغيّر، وإن الناس تغيروا! سكت طويلاً ثم أضاف مخاطباً نفسه «ربما كانت الفتاة على حق، ربما».

***

في سنواته الأخيرة صار العم يطيل فترات صمته، ويقصرّ من فترات جلوسه في المقهى، ويكثر من زيارة من بقي من أصدقائه وقبور من رحلوا منهم، مرات عديدة زرت معه قبر اليوتنان عبد الرحمن، كان يدور بين القبور يقف أمام قبور أخرى لجنود مغاربة كان يذكر لي أسماءهم واحداً واحداً يقرأ الفاتحة على أرواحهم ويترحم عليهم والحسرة والأسى باديان على وجهه، كما زرت معه مراراً قبر الزعيم ابراهيم بك وسعد الله بك والمجاهد المجهول- هكذا كان يذكر أسماءهم- وكان يطيل الجلوس هناك ثم يودعهم قائلاً: إلى لقاء قريب. حينها كنت أدعو له بطول العمر ودوام الصحة، ولكنه كان يقول: يا بنيّ الدنيا تغيّرت والناس تغيّروا، صاروا يهتمون بالقشور ونسوا الأصول والمعادن الحقيقية، ما عادوا يفرّقون بين الحلال والحرام، بين الصحيح والخطأ. كل ما يهمهم الربح وجمع المال. لو

كان بعض هؤلاء أيام فرنسا باعوا الوطن بأرخص الأسعار، فكيف سأعيش بينهم؟ أذكر أن الزعيم باع أملاكه ليشتري سلاحاً لرجاله وكذلك سعد الله بيك، والاثنان ماتا فقيرين معدمين، يتطاول هؤلاء المنافقون في الجمع والتبذير، لعن الله الأيام التي تركتني أعيش لأرى وأسمع ما يجري.

في أواخر سبعينات هذا القرن رحل العم «أبو ناصر» حاملاً معه حكمه ونصائحه وأقواله ومعرفته بالناس وأنسابهم وسيرهم، هذا الحمل الذي لم يعد يسأل عنه أحد، ودفن في مقبرة هنانو قريباً من الجدار الفاصل بين قبور العامة وقبور الزعيمين والمجاهد المجهول، كانت هذه رغبته الأخيرة، قال لأهله: أريد أن أكون قريباً من أصدقائي.... بالأمس كنت ماراً بجانب مقبرة هنانو، كان بن عيسى الفاسي ينقل تقريراً إخبارياً عن بلاد المغرب عبر مذياع السيارة، وكانت جرافات ضخمة تجرف القبور في مقبرة هنانو ومنها قبر أبي ناصر، كانت تريد تحويل المكان لمحطة سفريات إلى الجهات كافة.

تساءلت بيني وبين نفسي «هل ستجرف الجرافات قبري الزعيمين وقبر المجاهد المجهول أيضاً؟»

* * *

ابـــداع

مــاريــا

وفـاء عزيـز اوغـلي

خرجت من الوزاره..
تحمل في يدها (شيك)، وفي فمها ابتسامة
خرجت
وفي عينيها نظرة استغراب مجنون.

(*) وفاء عزيز أوغلي: أديبة وقاصة من سورية، لها اسهامات عدة في القصة النسائية العربية

ألفان وستمائة ليرة.. قالها المحاسب، واستطرد..

ستذهبين (بالشيك) للمصرف لتقبضي المبلغ.. والكتاب يُنشر بعد بضعة أشهر.

غصَّت ماريا بالكلمات ومضت..

الطريق صامت وحزين: وهي تشير بخطوات متئده.. تقف لحظات لتقرأ الرقم المكتوب على (الشيك) ثم تسير.

ألفان وستمائة ليرة.. ستمائة وألفا ليرة..

كم مائة هذا المبلغ..؟

لو حسب بالمئات لبدا أكثر احتراماً..

لا.. لا. لو حسب بالعشرات..

ياه.. كم هي مرَّة خيبة الأمل..

الأمل.. بل الآمال.. أشهر، وكل وقت فراغ يعني بضعة أسطر تترجم، وبضعة آمال تُنقش على صفحة العمر.

اختارت ماريا الترجمة لأنها لاتستطيع أن تتقيّد بعمل، فدراسة الطب لاتدع لها أي وقت، وهي مازالت في السنة الثانية.

رفضت مشروع حكم، ونفذّت مشروعها. ماذا سيقول الآن.. لقد حذّرها..

(- ماريا لاتجهدي نفسك.. الترجمة عمل متعب، ويستهلك وقتك دون مردود مادي.

- حكم.. لاتحاول. فأنا مقتنعة.. إنه عمل راق، وعظيم ولابد أن يكون العطاء المادي بالمقابل عظيماً.

- ستُغطي النظارة الطّبية هاتين العينين الجميلتين..

- بل سيمتلىء قلبي بهجة لمرأى الكتب التي تحمل إسمي، واحترام الناس لعملي، فأنا مترجمة يا حكم.. مترجمة لأدب عالمي.. ألاتنصت لرنين الكلمة..؟

– خسارة أنت يا ماريا بهذه الأعمال المنهكة، فأنت جميلة، وتتمتعين بصوت يستطيع بالمران أن يؤدي بشكل رائع.)

لو علم حكم الآن.. لو علم.

اختارت ماريا الشوارع الهادئة لتصل للمصرف، فعقلها يعمل بعنف.. أين الصح..؟ وأين الخطأ في كل ما يحدث..؟

أهي مخطئة لأنها رنت للعمل الذي يتلاءم مع رغبتها، وطبيعتها..

أم كان يجب أنْ تتكيَّف مع مفاهيم عصرها وظروفها المادية كما يقول حكم..؟ وهو يقول إنّ الغناء مصدر للمال سريع سريع. وأنه غدا في هذا العصر فن ككل الفنون. كالرسم، والنحت والاخراج، والتلحين وهندسة الديكور.. ونجاحها مضمون لأنه هو المُخْرِجْ. لقد أرسلته الحكومة ليحصل على الاختصاص من روسيا فعاد يحمل شهادة.. وعقلية متحضرة ورافضة.

رافضة لكل ما تعرفه ماريا من مفاهيم.

هو ابن بيئتها.. متوسط الحال مثلها، ومثلها أيضاً أصبح بعد أنْ انقرضت الطبقة الوسطى فقيراً، ولكنه غدا بعد عودته مختلفاً.. صار يؤمن أنَّ المال هو الأهم، وأنَّ الحصول عليه ممكن للإنسان الذكي.. وهو ذكي، وهي ستصبح زوجته، وعليه أنْ يختصر طريقها.. أنْ يُرشدها للأفضل.

ولكن هل سيوافق والدها.. الموظف المتقاعد الذي عاش عمره على مبادىء عفا عليها الزمان كما يؤكد حكم؟ هل سيرضى..؟

ابنته تصبح مغنية.. يسمع صوتها كل البشر، ويراها بعينيه تتمايل وعيون الرجال تحملق بها.. تتغزل بصوتها.. بعينيها.. بقوامها.. بـ.. بـ.. لا.. لايمكن أن يقبل.

هو رجل شرقي.. الأنثى في نظره يجب أنْ يحيطها برعايته. وخوفه مدى الحياة. هو لايسمح لها بالخروج إلا للجامعة، ولايبيح الزيارات إلا بألف رجاء.. فكيف يرضى..؟

وقفت ماريا في المصرف تنتظر دورها، وتتأمل الأموال التي تنتقل من يد إلى يد.

(قال حكم.. ستربحين الملايين...)

تناولت ماريا المبلغ من يد المحاسب، وصوت حكم ملأ رأسها..

(ستربحين الملايين..)

يدها تقبض على المبلغ بعنف، وصوته في أذنيها..

(الفرصة تأتي مرة واحدة.. ومشوار الطب متعب وطويل، ونهايته سراب..)

شوارع دمشق في يوم غائم كهذا رائعة... عقل ماريا يضج بالأفكار وبصوته.. (بالمال ستملكين البيت والسيارة.. وأهلك سيحصلون على كل ما يتمنون. السفر يحتاج للمال.. والرفاهية تعني المال.. المرض يحتاج يا حبيبتي للمال.. بل للمال الكثير. حتى الموت يحتاجه)

الهواء الخريفي بارد، وصامت، وحزين، ويدها مازالت تقبض على المبلغ.

شوارع الأغنياء نظيفة، وواسعة، وجميلة.

لماذا يزرعون القرنفل والورود في حدائق الأغنياء وحسب..؟

المعادلة صعبة.. صعبة. المال.. أم العلم..؟

بالمال ستحصل على ما تريد، وتتمتع بكل مباهج الحياة وهي ما زالت شابة وجميلة.. تحيا في بيت تملكه هي، وتقود سياره.. وتسافر.. ياالله كم هو رائع أن تتحقق الأماني وبسرعة.. ستجعل والدها يمتلك البيت الذي طالما تاق للحصول عليه، وستشتري له سيارة، ومحلاً تجارياً يعمل به كي يعود لحيويّته، ونشاطه، فالتقاعد مأساة الرجال، وأمها تلك القابضة على الصبر.. ستضم أحلامها المنسية إلى صدرها لتنصت من جديد لحفيف أوراق الشجر، ولصوت الريح والمطر، وهديل الحمام، وسكون الليل. بل لتحيا.. تحيا.

وإخوتها . . كلٌ سيحصل على ما يريد .
أوه جميلة هي الأحلام ، وحكم قال أنها ستتحقق .
دخلت ماريا إلى بيتها . .
المكان يشمله السكون ، ورأسها صاخب . . صاخب مجنون .
لاذت بغرفة والدها ، فهي تريده هو . . تريد أن تُعلمه برغبتها بالعمل في الفن . .
تعلمه قبل أن تُمعن التفكير . .
قبل أن يتسلل التردد ، ويسلب قرارها الهش . .
قبل أن تعود إلى طبعها الأصل . . عاقلة . . عاقلة .
خطت نحوه . .
قبّلت يده ، ووجهه .
لمس شعرها بحنان ، وضمّها إليه .
كم تحبه . . وكم تتمنى أن تسعده .
تأملته . .
تناولت الكتاب . . لابد أنه كتاب تاريخ .
لم يخب ظنها . إنه أحد أجزاء كتاب (تاريخ العالم)
أمضى عمره بتدريس التاريخ ، ولما يمل بعد .
ما زال يقرأ بنهم .
أيرى به عبرة . . أم حكمة . . ؟
سألته . .
قال : يا ابنتي . . الحياة هي التاريخ . .
والتاريخ ماض . . حاضر ، و مستقبل .
البشر تختلف ، ولكن الأحداث واحدة . فَمنْ يعش الحياة هو الإنسان ، ومَنْ يصنع التاريخ هو الإنسان هو الإنسان والإنسان يا ماريا عقل ، و قلب .

يُعمِّرُ الكون بصبر وأناة، ثم يعود ليهدمه.

ولا يظفر بالطمأنينة عير ظلمة أيامه إلا حين يغمر الحب قلبه، فتتوارى كل المشاعر القاتمة. ويرقص عمره جذلاً.

الحب يا ماريا هو الذي يضيء القلب، ويجعل الآمال تطفو على صفحة العمر، فيضع الإنسان الهدف تلو الآخر باستمتاع ولهفة، فتغدو الحياة مليئة بالعذوبة والجمال.

الحياة دون حب ماريا.. ليل لانهاية له، وغربة.

نظرت ماريا إلى أبيها بعينيها الصافيتين المليئتين بالحب، وفكرت.. ترى أيحتاج الحب للمال أيضاً..؟

وهذا الأب الرائع.. أيمكن أن تُحبط أمله، وتتنازل بكل بساطة عن لقب دكتوره الذي بدأ بمناداتها به منذ اليوم الأول الذي خطت به نحو الكلية.؟

أتنسى سعادته بكل كتاب كان يشتريه لها..؟

والفخر الذي يغمر عينيه، وهي تحدثه عن عالمها الجديد..؟

انبلج الفجر، وهي مستغرقة في الصمت..

الكرسي يميل بها نحو الأمام، ونحو الخلف..

الكرسي الذي تحب.. إرث أجدادها، وجزء من تاريخ أبيها..

يعتز به، ويخاف عليه كأحد أولاده.

فهو الذكرى.. ذكرى الأهل،، والأحبة.

ذكرى الماضي، والحب، والآمال..

ما تحقق منها، وما لم يتحقق.

وهبها إياه حين أطلق عليها لقب دكتورة..

قال لها والفرحة تزغرد في عينيه.. هو لك.

لقد حققت الحلم.. الحلم الكبير للأسرة كلها.

الدمية تنام بين ذراعيها

الهواء الصباحي الندي يتسلل عبر النافذة إلى وجهها . .
منعش . . نقي .
وهي تستعذب عبق الدعة التي تغمر كيانها . .
حَكَمٌ ، وأحلام وبحث عقلها ، وقلبها كطيف انسل من الظلمة . .
أضرم النار فيها ، وقفل راجعاً عبر الضباب .
هي ، وحلم نذرت نفسها لتحقيقه . .
عاد ، وطفا على السطح ليهبها الأمل بالمستقبل .
بمستقبل . . أفضل . . أفضل .

* * *

تأصيل الفن الروائي في سورية

د. فادية المليح حلواني

ظلت مسألة أخذ الفن الروائي عن الغرب مؤرّقة للروائي والناقد معاً، وخاصة بعد أن تصدرت الرواية الفنون الأدبية في سورية والوطن العربي، وبعد أن غدت معبرة عن الإنسان العربي والواقع العربي معاً.

(*) د. فادية حلواني: باحثة من سورية، لها اهتمامات في النص الأدبي ونقده. تنشر في الدوريات المحلية والعربية.

وأحسّ أهل الأدب أنه من الظلم للرواية العربية أن تبقى مرتبطة بالرواية الأوربية، ولابد من فصلها عنها، وتأصيلها في النشاط الثقافي العربي، فسعوا إلى تأصيل هذا الفن، وقد اتخذ هذا السعي اتجاهين:

الأول: حاول ربط الرواية العربية بأصول لها في التراث الأدبي العربي، أو نفى هذا الربط، وأعاد نشأتها إلى التأثر بالأدب الأوربي[١].

والثاني، حاول تلمس نظرية للرواية في الأدب العربي الحديث، بعد أن صارت الرواية فناً قائماً بذاته نتيجة تراكم الإبداع الروائي في العصر الحديث[٢].

الاتجاه الأول:

بدأ الدارسون رحلة تأصيل الرواية العربية، فطافوا في التراث العربي، يبحثون عما يقارب فن الرواية فيه، ويمكن أن يكون أساساً له، فوقعوا على أشكال مختلفة من القص أعملوا فيها التحليل والتأويل، ليقتربوا بها من الفن القصصي الروائي. وأثمرت جهودهم دراسات عن القصة في القرآن الكريم، وعن المقامات التي التبست فيها القصة بالفنون اللغوية والبلاغية، وعن الأخبار والحكايات التي امتلأت بها بطون الكتب التراثية، وعن كتب القصص المترجمة، مثل «كليلة ودمنة» التي وضعت على لسان الحيوان، فكانت رائدة في بابها، وقصص «ألف ليلة وليلة» التي فتنت الناس على مر العصور، هذه القصص المترجمة ابتعدت عن أصولها الفارسية والهندية كثيراً، وتعرّبت إلى أن غدت الأصل، أو الشكل الأكمل من الأصل، لأنه زيد فيها، وأشربت روح العرب، وأشبعت من حياتهم. وقد أشار النقاد إلى أثرها في نشوء الرواية الأوربية.

وإلى جانب ذلك ظهرت دراسات مختلفة للسير الشعبية التي كتبت في عصور مختلفة، وكانت شكلاً من أشكال الملحمة أو الرواية الطويلة التي تحوي قصصاً كثيرة، تكمل السيرة، وتُعطيها ملامحها.

هذه الدراسات أوضحت ملامح فن القص عند العرب، ونبّهت

الروائيين على التراث الروائي العربي، وامكانية الاستفادة منه، فقدّموا تجارب روائية، أفادت من التراث في شكل من أشكال تأصيل الرواية العربية. ومن هذه التجارب ما قدمه «جمال الغيطاني» في مصر، و«أميل حبيبي» في فلسطين.

وقد اتبع الروائيون في تجاربهم طريقتين: الأولى تجلت في كتابة رواية من الماضي، وإسقاط المواقف العصرية عليها. والثانية تجلت في كتابة رواية من الحاضر وحشوها بالإشارات التراثية، أو الإفادة من تقنيات القص الروائي التراثية[٣].

وأقر عدد من الدارسين بأن «الموروث الشعبي احتوى بعض أسس الفن الروائي، كما قدّم مختلف أنواع العُقد التي أفادت منها الأوساط الثقافية المستوعبة له، بعد ترجمتها إلى آدابها.. ولو قُدّر لهذا الفن أن يستمر، لكان بمستطاعنا الحديث عن فن قصصي عربي»[٤].

وتأثرت بعض الروايات العربية الحديثة بالتراث العربي، فظهرت فيها ملامح بطل المقامات، واستطرادات السيرة الشعبية ومفاجآت ألف ليلة وليلة. أما في مرحلة بدايات نشوء فن القص والرواية، فإن الأدباء حاولوا إحياء ضروب القصص العربية القديمة، مثل المقامات في حديث ابن هشام للمويلحي، والكتابة القصصية لإبراهيم المازني، وكذلك في الروايات التاريخية التي اتبع كتّابها طرائق القدماء في إيراد الحوادث ورسم الشخصيات، بل كانوا يوردون فيها الأشعار والأمثال، فهم حين اطلعوا على الروايات المترجمة وفتنوا بها وأرادوا معارضتها، التفتوا إلى تراثهم، يزاوجون بين فنون القص فيه وبين الفن الجديد الذي وصلهم من الغرب، فكانوا في محاولاتهم الأولى يجمعون بين ماعرفوه وبين ماتعرفوا عليه، فتأتي الرواية مزيجاً هجيناً من النثر التراثي والسرد الروائي لأنهم لم يستطيعوا نزع الصورة التراثية للفن القصصي من أذهانهم. فقد نشؤوا عليها، ولايحسنون غيرها، أو لايعرفون صورة أخرى للكتابة الأدبية،

ولذلك مضى زمن طويل قبل أن يتخلّص الأدباء من الصورة التراثية للسرد القصصي، فعُدّت الروايات التي تخلصت من الأثر التراثي بداية الفن الروائي الحقيقي في الأدب العربي.

وللتراث أثر غير مباشر في نشوء فن الرواية وانتشاره، تجلّى في تهيئة النفوس لتقبل هذا الفن، فقد اعتاد القراء على متابعة ألوان مختلفة من القصص في التراث العربي، ولذلك لم يجدوا غرابة أو صعوبة في التواصل مع فن الرواية الوافد، وإذا نظر المحافظون بريبة إلى فن الرواية الجديد، فإن ذلك لايعود إلى طبيعة فن الرواية وابتعاده عن طبيعة الأدب العربي وما اعتاده القراء العرب، بل يعود إلى نوع الروايات التي عُرّبت في ذلك الوقت، والتي احتوت عقائد وعادات وتقاليد، لايقرها العرب، ولاتقبلها منظومة القيم العربية السائدة في التركيب الاجتماعي العربي.

عارض بعض الدارسين هذا الرأي، وذهبوا إلى أن الفنون غير الشعرية ليست من العربية، ولاأثر للعربية فيها، وكلها مأخوذة عن أصول أجنبية، وتدين في وجودها للآداب الأجنبية، ولايوجد في الأدب العربي القديم أصل لها يمكن أن يبنى عليه. فالرواية «تعتبر من الأجناس الأدبية المستحدثة في الأدب العربي.. وأنها مرتبطة بإنجازات الرواية الأوروبية، وهذا لايسمح تاريخياً، وفي الوقت الراهن بظهور نظرية روائية عربية»[٥].

بل يذهب الروائي عبد الرحمن منيف إلى القول: إن «الرواية العربية بلا تراث، وبالتالي فإن أي روائي عربي معاصر لابد من أن يبحث بنفسه عن طريقة في التعبير دون أي دليل، أو بأقل مايمكن من الأدلة»[٦].

وأسقط الدكتور حسام الخطيب هذا الرأي على الرواية العربية السورية بين عامي (١٩٥٠ -١٩٥٨) فقال: «تدل دراسة الرواية السورية على أنها ظلت حتى نهاية الفترة بعيدة عن التطور الطبيعي الذاتي، وهي تعكس في بنائها الفني أصداء التجارب الأوروبية المختلفة في هذا الفن،

على حين تحاول في مضمونها أن تقترب ما أمكن من واقع بيئتها، متأثرة في ذلك أيضاً بالاتجاهات الروائية السائدة في الغرب»[٧].

فأصحاب هذا الرأي لايكتفون بتأكيد أخذ الفن الروائي عن الآداب الأجنبية فقط، بل يؤكدون اعتماده الدائم على هذه الآداب.

ربما يعود هذا التناقض في الآراء إلى العاطفة أو البعد عن الموضوعية، فقد أخذ عدد من الدارسين على عاتقهم مهمة الدفاع عن الشخصية العربية، لأنهم شعروا أن الشخصية الأدبية العربية مهددة، وخاصة إذا استمر تأثرها بالآداب الأجنبية، فراحوا يثبتون أثر التراث في نشوء الرواية العربية الحديثة، بكل السبل الممكنة، ولو أدى ذلك إلى مزيد من التكلف وقسر النصوص على الانصياع لمقاييسهم والنزول عند آرائهم المسبقة، وإنطاقها بما لم تقله، فأضر ذلك بتوجههم، وأفقده المصداقية والإقناع.

والموقف المناقض فيه شيء من المغالاة أيضاً، فأصحابه انطلقوا من تأثرهم بثقافتهم الأجنبية التي دفعتهم إلى مواقف تنسجم مع إعجابهم بهذه الثقافة وانبهارهم بإنجازاتها، فاعتقدوا أن التقدم لايتم إلاّ بنبذ الماضي وتراثه، والالتحاق بركب الحضارة الأوروبية في المجالات كافة.

الاتجاه الثاني:

إن تأصيل الفن الروائي بمقاربته مع التراث العربي أمر مهم، ولكن الأهم هو تأصيل هذا الفن بعد انتشاره، واكسابه استقلالاً وهوية، وبعد أن صار له تراثه، ومقوماته وخصائصه.

منذ مطلع القرن العشرين أخذت الرواية تجد مكاناً لها في الساحة الأدبية العربية، والذي ينظر في الكشافات «البيبلوغرافية» التي أُعدت للرواية في سورية يجد أن الرواية تتطور باستمرار، وتتسع المساحة التي تشغلها من الساحة الأدبية عاماً بعد عام[٨].

وتفضي الملاحظة على هذا التطور من جانب الكم إلى أن عدد الروايات يزداد باضطراد من عام إلى عام، وإن اعتور هذا الاضطراد شيء

من الفوضى. وأن عدد الروائيين يرتفع، وتتسع شهرتهم، مثل الدكتور عبد السلام العجيلي وحنا مينة وكوليت خوري وفاضل السباعي والدكتور بديع حقي.

ومن الجانب النوعي يجد المتتبع للروايات الصادرة في سورية أنها كانت في البداية ذات نوعية واحدة، تعتمد سرد الحكايات التاريخية والوعظية، شأنها في ذلك شأن المسرح آنذاك. والسبب في ذلك أن الفن الروائي والمسرحي القادم إلينا بأدواته وتقنياته من الغرب، لم يكن واضح المعالم بالشكل الذي يؤهله للبدء بمستوى عال، وكان الكتاب في مرحلة ريادة، والريادة دائماً صعبة وعسيرة، لأنها تسير في أرض مجهولة تفتقر فيها إلى الأمثلة والهاديات، لذلك لجأ الكتاب إلى التاريخ، وصاغوه بطريقة روائية تمثيلية، وربما كان التمثيل هو هدف تلك الروايات أكثر من الفن الروائي(٩). ومن أمثلة هذه الروايات ما كتبه معروف الأرناؤوط: سيد قريش وعمر بن الخطاب وطارق بن زياد وفاطمة البتول، ففي أوقات المحن تكون العودة إلى التاريخ نزوعاً طبيعياً لاستمداد الثقة بالنفس واستلهام عناصر القوة والثبات.

واتجه عدد من الكتاب إلى تأليف روايات تتضمن موضوعات اجتماعية بمعالجة بسيطة، مثل الحب في منظور زمنهم ومجتمعهم، وكما هو الأمر في رواية «الحب المحرم» لوداد سكاكيني، ورواية «المعذبون في الحب» لعبد الرحمن البيك، ورواية «مكاتيب الغرام» لحسيب كيالي، وقد صدرت هذه الروايات عن توجه وعظي أخلاقي لتكتسب مشروعية الوجود، وكانوا ينصون على ذلك في الغلاف، فيصفون الرواية بأنها (أخلاقية، تهذيبية).

ويعود هذا التوجه في الكتابة الروائية آنذاك إلى ضعف الخبرة بالفن الروائي، وغموض مفهومه في أذهان مؤلفي ذلك الزمان، وافتقاد الدراسات التنظيرية والنقدية للفن الروائي، إلى جانب غياب الاتجاهات الفكرية التي تزودهم بالرؤية المناسبة لبناء روائي ذي هدف واضح، ولذلك لم تستو الرواية خلقاً فنياً كاملاً بين أيديهم.

فظلت الرواية آنذاك عملاً فردياً مبعثراً، لاينتظمه تيار أدبي، فعندما استلهم شكيب الجابري الرواية الغربية لم يستطع أن يعطيها الملامح الشرقية، ولم يحملها مقولة واضحة، فكانت ظلاً باهتاً للرواية الغربية في كل عناصرها، ولكنها كانت جديدة على النمط السائد في الرواية العربية السورية.

وكانت البداية الحقيقية للرواية التي تحمل أبعاداً فكرية واضحة في نهاية الخمسينات وبداية الستينات مع رواية «متى يعود المطر» لأديب النحوي، التي تناولت حدث الوحدة بين سورية ومصر من منظور قومي واضح.

فالرواية التي بدأت في نهاية القرن التاسع عشر بتجارب قليلة متفرقة، أخذت تزداد عاماً بعد عام، وأخذت أسماء الروائيين طريقها إلى الشهرة، ومعظمهم تحول من كتابة القصة إلى كتابة الرواية، مثل الدكتور عبد السلام العجيلي والدكتور بديع حقي والدكتور هاني الراهب، وفاضل السباعي وألفة الإدلبي وكوليت خوري وغادة السمان.

وازداد حجم الروايات، فصدرت في أجزاء، مثل ثلاثية (المد والجزر) لعبد الكريم ناصيف، وثلاثية (التحولات) لخيري الذهبي، و(مدارات الشرق) لنبيل سليمان في أربعة أجزاء.

فخيري الذهبي جعل رواياته تأريخاً سياسياً واجتماعياً للمجتمع العربي السوري في مرحلة الاستعمار والاستقلال، رافعاً قيمة الوطن فوق كل قيمة.

وعبد الكريم ناصيف تناول الأحداث القومية في أعماله الروائية من جوانبها المختلفة، وعالج عناصر القومية بطرق متباينة، فحمّل رواياته الهم القومي، ودافع عن القضايا القومية، وقصر قلمه عليها، منطلقاً من منظور متطور وبتقنية فنية عالية.

وغاص فاضل السباعي في البيئة المحلية، مجسماً نوازع الشر وملامح

الظلم، والصراع بين مستجدات الحياة ورواسب الماضي في النفس، كل ذلك في عالم مشرق، يغمره النور، ويغلب عليه التفاؤل والإيمان بالكفاح والحياة.

والتزم حنا مينة قضايا الكادحين في رواياته، فصور صراع البحارة مع البحر وعواصفه من جهة، ومع الجور الاجتماعي والبؤس من جهة أخرى، وقدّم ملحمة رجال البحر في كفاحهم من أجل لقمة العيش، وتطلعهم إلى التحرر الاجتماعي والسياسي.

ورسم مطاع الصفدي وهاني الراهب في أعمالهما الروائية الواقع السياسي والاجتماعي في مراحل مختلفة من تاريخ سورية، وأظهرا الحس الثوري والقومي عند الشباب العربي السوري. وسعي هؤلاء الشباب لتحقيق الحرية القومية والحرية الفردية معاً.

هؤلاء الروائيون وأمثالهم رسخوا فن الرواية في سورية، وجعلوه جزءاً مهماً من فن الرواية العربية.

لقد تحولت الرواية في سورية من السطحية والتاريخية، إلى البناء الفكري والفني المتكامل، فكان الاهتمام الفكري عند الروائيين من أهم الملاحظات النوعية على تطور الرواية العربية السورية، ولم تعد الرواية كتابة تجريبية، ولم تبق للتسلية والوعظ، أو لتلبية احتياجات المسرح ووسائل الاعلام، بل صارت جزءاً مهماً من النشاط الذي يكون الموقف السياسي والاجتماعي والفكري.

وتغيّر موقف الروائيين من الثقافة الأجنبية، فاختفى الانبهار والشعور بالدونية، كما اختفى خوف الروائيين على الشخصية القومية، «وأخذ يتضح اتجاههم الاصطفائي إزاء مايقرؤونه، كما أخذت ثقتهم بأنفسهم تزداد»[١٠].

ونضج هذا التطور بعد عدوان حزيران (١٩٦٧)، مما أدى إلى نشوء إشكالية حرية الروائي، وقدرته على التخيل الروائي والكتابة الفنية في معالجة قضايا ساخنة، وتناول موضوعات مطروحة لازال الجدال دائراً حولها[١١].

وبذلك أصبحت الرواية العربية في سورية ساحة ابداعية لطرح الآراء في السياسة والاجتماع، ولمعالجة القضايا المصيرية للوطن والأمة، وابتعدت عن الحيادية والترفيه، وعن تسجيل أحداث جرت أو لم تجر قط، وهو ما أتاح للتجربة الفنية في الرواية العربية السورية أن تتقدم، وتبلغ مرحلة متقدمة من النضج الفني، فحملت المقولات من غير خطابية ومباشرة، وأفادت من التجارب العربية والعالمية في بناء مجتمعات روائية مقنعة.

فسيطرت الرواية في سورية على الساحة الأدبية في العقدين الأخيرين، وطغت على الأجناس الأدبية الأخرى، بعد أن كانت تتحرك متعثرة في مراحلها الأولى، لأنها تمتلك ساحة كلامية كبيرة، وتتيح للأديب حرية تامة في طرائق التعبير ومعالجة الموضوعات، مما جعلها من الأجناس الأدبية الأقدر على التعبير عن المجتمع المعاصر وعن الإنسان العربي فيه، وعن الاتجاهات المختلفة التي تمر بها العالم، ويتأثر بها الوطن العربي[١٢].

وبهذا يمكن القول: إن فن الرواية قد تأصل في الأدب العربي الحديث، وصارت له شخصيته المتميزة التي كونتها التجربة، واقترب من تشكيل نظريته، التي هي «مثل أي نظرية فنية فكرية، إنما تكون في الممارسة والتاريخ، وليس في ذهن مطلق. وتاريخ تكوّن نظرية الرواية في الثقافة العربية، إنما هو تاريخ تأصيل هذا الفن، ودخوله في السلسلة الثقافية»[١٣].

فالإتجاه الأول في تأصيل الرواية العربية السورية ينطلق من بداية نشوء الفن الروائي، أكانت هذه البداية معتمدة على أصول روائية من التراث الأدبي العربي، أو كانت معتمدة اعتماداً كاملاً على الرواية الأوروبية. فظروف نشأة الفن الروائي العربي وملابساته، وطبيعة الروايات العربية التي كتبت في مرحلة النشأة، تفضي إلى أن هذا الفن بدأ متأثراً بالتراث من ناحية، وبالرواية الأوروبية من ناحية ثانية.

والاتجاه الثاني ينطلق من رسوخ الفن الروائي في الأدب العربي، وتطوره كماً ونوعاً واستقلاله ليصبح فناً قائماً بذاته، له تراثه، وله مقوماته

وسماته. ولذلك يمكن الاعتماد على تراكم التجارب الروائية في تأصيل الفن الروائي دون الحاجة إلى البحث عن نشأته، وعن علاقته بالتراث أو الرواية الأوروبية، لأنه امتلك شخصيته الذاتية وملامحه الخاصة.

وكلا الاتجاهين أفادا في إيضاح مقومات الفن الروائي العربي وخصائصه، وأظهرا أنه أضحى فناً عربياً أصيلاً، يحمل سماته الخاصة، وينفتح على التجارب الروائية العالمية، ويعكس الشخصية العربية التي تحرص على تفردها، وفي الوقت نفسه تحرص على مواكبة عصرها.

الحواشي:

١- من الدراسات التي تصدت لهذه المسألة، فن القصة والمقامة للدكتور جميل سلطان، والقصة في الأدب العربي الحديث للدكتور محمد يوسف نجم، وتطور الرواية العربية الحديثة في بلاد الشام للدكتور ابراهيم السعافين.

٢- انظر نظرية الرواية العربية لمحمد كامل الخطيب ص٧.

٣- انظر الرواية العربية، النشأة والتحول للدكتور محسن جاسم الموسوي ص٢١.

٤- الموسوي، د. محمد جاسم: الرواية العربية، النشأة والتحول ص٢١.

٥- البادري، د. محمد: الخطاب الروائي بين الواقع والأيديولوجيا، مجلة الموقف الأدبي، العدد ١٧٣ ص٥٣.

٦- الموسوي، د. محمد جاسم: الرواية العربية، النشأة والتحول ص٢٠١.

٧- الخطيب، د. حسام: سبل المؤثرات الأجنبية في الرواية السورية ص٤٢.

٨- من هذه الكشافات: «ثبت الرواية السورية ١٨٦٥ -١٩٧٩» الذي أعده د. حسام الخطيب وسمر روحي الفيصل، ونشر في مجلة الموقف الأدبي، العدد ١٢٩، والثبت الذي وضعه الدكتور فيصل سماق، وألحقه بكتابه «الرواية السورية».

٩- «في أواخر القرن التاسع عشر جرى التداخل بين مصطلحي الرواية والمسرحية، فأطلقت الرواية على جنس المسرح. «نظرية الرواية لمحمد كامل الخطيب ص٦.

١٠- الخطيب، د. حسام: سبل المؤثرات الأجنبية ص٨٦.

١١- عالجت هذه المسألة مقالات نقدية منها«الابداع الروائي العربي وقضية الحرية» لسمر روحي الفيصل المنشورة في جريدة الأسبوع الأدبي، العدد ٤٠١ تاريخ ١٧/ ٢/ ١٩٩٤.

١٢- انظر بحوث في الرواية الجديدة لميشال بوتور ص١٢.

١٣- الخطيب، محمد كامل: نظرية الرواية ص٧.

المراجــع:

١- البارديِ، د. محمد: الخطاب الروائي بين الواقع والأيديولوجيا، مجلة الموقف الأدبي، العدد١٧٣ .

٢- بوتور، ميشال: بحوث في الرواية الجديدة، ترجمة فريد أنطونيوس، نشر عويدات، باريس، بيروت، ط٣ -١٩٨٦ .

٣- الخطيب، د. حسام: سبل المؤثرات الأجنبية في الرواية السورية، ط٥ -دمشق ١٩٩١ .

٤- الخطيب، محمد كامل: نظرية الرواية العربية، وزارة الثقافة، ط١ -دمشق ١٩٩٠ .

٥- السعافين، د. ابراهيم: تطور الرواية العربية الحديثة في بلاد الشام، دار المناهل ط٢ بيروت ١٩٨٧ .

٦- سماق، د. فيصل: الرواية السورية، نشأتها، تطورها، ومذاهبها، ط١ دمشق ١٩٨٤

٧- الفيصل، سمر روحي: الابداع الروائي العربي وقضية الحرية، الأسبوع الأدبي، العدد ٤٠١ تاريخ ١٧/ ٢/ ١٩٩٤ .

٨- الموسوي، د. محمد جاسم: الرواية العربية، النشأة والتحول، دار الآداب، ط٢ بيروت ١٩٨٨ .

أشهرُ المُعَمَّرين العرب لَبيدُ بنُ رَبيعة

محمود مفلح البكر

احتفظ لبيد بن ربيعة دون بقية المعمرين القدامى بمكانة مميزة، فعلى الرغم من أنّ الرجل كان على رَهْوَةٍ عاليةٍ من أمجاد قومه بني عامر، فإن التي مكَّنَتْ له موقعه، وأذاعته عبر العهود كانت جملة خصالٍ حميدة، وسمت شخصيته قبلَ إسلامه

* محمود مفلح البكر: باحث من سورية، عضو جمعية القصة والرواية، من مؤلفاته: «من هنا الطريق».

وبعده، إضافةً إلى ماصدرَ عنه من فعالٍ، وأقوالٍ، وأشعار بقيتْ على الزمن حكمةً مؤثِّرةً، ومثلاً سائراً.

نسبُهُ ونشأته:

هو لبيدُ بن ربيعة بن مالك بن جعفر بن كلاب العامريّ. أبوه ربيعة كان يُلَقَّب بـ«ربَيع المُقْترين» لسخائه، وقد مات مقتولاً في يوم «ذي علق»[١] قبل الإسلام بكثير، ونشأ لبيد يتيماً في كَنَف أعمامه، وهم الطفيلُ بن مالك «فارسُ قُرْزُل»، ومعاوية بن مالك «مَعَوِّدُ الحكماء»، وسملى بن مالك «نَزَّالُ المضيق»، وعامر بن مالك «مُلاعبُ الأسنّة»، وكلُّهم عُرفَ بخصلة حميدة، وسادَ قومَه[٢].

وقد ذكر لبيد فضلَ أعمامه في تربيته والعطف عليه بقوله:

لعبتُ على أكتافهم وحجورهم   وليداً وسَمَّوني مُفيداً وعاصماً[٣]

وأمُّ لبيد تامرُ بنتُ زنباع من بني عبس، كانت زوجاً لقيس بن جَزْء بن خالد بن جعفر بن كلاب، ولدت له «أربدَ»، ثم تزوجها بعده ربيعةُ فولدت «لبيداً». وكان أربدُ فارساً شديداً، ورجلاً كريماً، وأخاً عطوفاً، مما ترك أثراً عميقاً في نفس الأخ الأصغر لبيد الذي رثاه بقصائد كثيرة إثر مقتله بصاعقة، فوصف بطولته، وعطفه على ذوي القربى بقوله:

مُمْقِرٌ مُرٌّعلى أعدائه   وعلى الأدنينَ حلْوٌ كالعَسلْ

لقد شبَّ لبيدُ في بيت سيادة وفروسية في الفترة التي أنجبت فيها نُجد أشهرَ فرسان بني عامر، وأقوى رجالاتها، وأكثرهم طموحاً، فكان- لبيد- شاعراً فارساً كريماً، نذر أن ينحر ويطعم الناسَ ماهبَّت الصَّبا، وقد ظلَّ وفياً لنذره حتى وفاته[٥]، وقد اتصف بالاتزان، والحكمة، والعدل، والدفاع عن الحق، وقد شغُل الرواةُ، والنحويون، واللغويون بأقواله وأشعاره، وأخبار كرمه، فلم نجد عن فروسيته إلا أخباراً قصيرة، وإشارات في قصائده كقوله:

مايَمنعُ الليلُ مني ماهمَمتُ به   ولاأحار إذا مااعتادَني السَّفَرُ

وقوله أيضاً:

وعظيمة دافعتُها فتحولّتْ ... فلم أدنسْ وصحَّ أديمي
في يومِ هيجا فاصطليت بُحَرِّها ... أو في غداة تحافظ وخصوم
ومُبَلِّغ يومَ الصراخِ مُنَــدَّدٌ ... بعنان دامية الفروجِ كليم[٦]
فرَّجتُ كُرْبَتَهُ بضربـة فيصلٍ ... أو ذات فرْغ بالدماء رذوم[٧]

ولانعلم شيئاً عن ولادته، غير أن أول ظهور له كان يوم «شعب جَبَلَة» وهو غلام يقف إلى جانب عمه أبي براء عامر بن مالك أثناء القتال وهو يقول له: «اليوم يتمت من أبيك إن قُتل أعمامُك» وتذكر بعض الروايات أن عمره كان تسع سنين، أو بضع عشرة سنة[٨]، وهذا المرجح حسب رأيي، وربما كان لايقل عن العشرين كثيراً.

لكننا بعد هذه الحادثة لانجد له ذكراً في الأيام والمعارك الكثيرة التي خاضها بنو عامر، ولعل السبب يرجع إلى كثرة الأبطال المشاهير الذين ازدحمت بهم الجزيرة العربية، وبين هؤلاء عدد ملفت من بني كلاب، ومن فرع جعفر بالذات الذي ينتمي إليه لبيد، من أمثال الأحوص، ومُلاعب الأسنَّة، وعامر بن الطفيل، وعلقمة بن علاثة، وجوّاب، وغيرهم. وهي فترة مدهشة حقاً يندر مثيلها في التاريخ، وقد تُوِّجت بنهوض الدعوة الإسلامية، وانطلاق الفتوحات بكم هائل من الرجال الأفذاذ.

ويستشف من أشعار لبيد وأخباره أنه شُغل كثيراً بالأسفار إلى الحيرة، واليمن، ومكة للدفاع عن قبيلته في المجالس، والندوات، والأسواق وإنشاد أشعاره، كما شُغل. بحلِّ الخلافات الداخلية، وإصلاح ذات البين، حيث كان الخلاف ينشب لأي سبب، وتتأجج ناره. ولهذا لايمكن أن يقاس برجال متفرغين لشؤون الحرب كعامر بن الطفيل مثلاً.

مكانة لَبيد الشعرية:

اختلفت الآراء في شاعرية لبيد، وموقعه بين الشعراء القدامى من أمثال امرئ القيس، وزهير بن أبي سلمى، والأعشى، وطرفة، والنابغة

الذبياني، وغيرهم، و من المفيد استعراض هذه الآراء لنحدد موقعه:

١- رأيُ النابغة الذبياني:

ذُكرَ عن حمّاد الرواية أنه قال: «نظر النابغة الذبياني إلى لبيد بن ربيعة وهو صبي مع أعمامه على باب النعمان بن المنذر، فسأل عنه، فنُسبَ له، فقال له: ياغلام، إن عينيك لعينا شاعر، أفتقرضُ من الشعر شيئاً؟ قال: نعم. قال: فأنشدني شيئاً مما قلته، فأنشده قوله:

ألم تَرْبَعْ على الدِّمَنِ الخوالي . . . . (١١)

فقال: ياغلام، أنت أشعر بني عامر. زدني يابني، فأنشده:

طَلَلٌ لخولَةَ بالرُّسَيْسِ قديمُ . . . . (١٠)

فضرب بيديه إلى جنبيه، وقال: اذهب فأنت أشعر من قيس كلها، أو قال: هوازن كلها».

ويروى هذا الخبر أيضاً عن قتادة المحاربي قال: «كنت مع النابغة بباب النعمان بن المنذر، فقال لي النابغة: هل رأيت لبيد بن ربيعة فيمن حضر؟ قلت: نعم. قال: أيهم أشعر؟ قلت: الفتى الذي رأيت من حاله كيت وكيف، فقال: اجلس بنا حتى يخرج إلينا. قال: فجلسنا. فلما خرج قال له النابغة: إليَّ ياابن أخي. فأتاه، فقال: أنشدني، فأنشده قوله:

ألم تُلْمِمْ على الدِّمَنِ الخوالي لسلمى بالمَذانبِ فالقُفَالِ

فقال له النابغة: أنت أشعر بني عامر. زدني. فأنشده:

طَلَلٌ لخولَةَ بالرُّسَيْسِ قديمُ فبعاقِلٍ، فالأنعَمَيْنِ رُسومُ

قال: أنت أشعر هوازن. زدني. فأنشده قوله:

عفت الديارُ مَحَلُّها فمُقَامُها بمِنىً تأبَّدَ غَوْلُها فَرِجامُها(١١)

قال النابغة: اذهب. أنت أشعر العرب(١٢).

ووَصْفُ لبيد بـ«الغلام» و«الفتى» و«الصبي» في هاتين الروايتين غير واضحة الدلالة، فهل كان دون العشرين من عمره حين التقاه النابغة، وسمع منه هذه القصائد؟ أم أنه كان صبياً- أي صغير السن-

بالقياس إلى أعمامه؟ أو بالقياس إلى النابغة الذي كان أكبر منه بكثير.

أُرجِّح الاحتمال الثاني لجملة أسباب منها أن هذه القصائد التي سمعها النابغة منه تَنُم عن نضوج التجربة الفنية، وامتلاك الخبرة الحياتية والاجتماعية الواسعة. فهل يعقل أن يبلغها لبيد وهو فتى؟! ومنها أن القصيدة التي مطلعها:

عفتِ الديارُ مَحَلُّها فمقامُها

هي إحدى المعلقات السبع، فهل قالها لبيد وهو صبيٌّ حقاً؟

صحيح أن طرفة بن العبد قد مات فتى حقاً وله معلقة، فإذا صح هذا مع لبيد كذلك، فأما منا ظاهرة تستحق التأمل.

إلا أنني أذهب إلى أن عمر لبيد بعد قول هذه المطولات الناضجة كان قد تجاوز العشرين ببضع سنين على الأقل، وربما بلغ الثلاثين ونيفاً، فهو قد تخطى بهذه القصائد مرحلة التجريب، والتقليد، ورسَّخ معالم شخصيته المستقلة.

٢- رأي النُّقَّاد:

أما النقاد، والذواقة، والشعراء القدامى فقد توزعت أراؤهم كثيرا. فقد نُقل عن أبي عبيدة أنه كان يعدُّ امرأ القيس وزهيراً والنابغة أشعر أهل الوبر، ولامرئ القيس التقديمُ بينهم.

أما الأعشى، ولبيد، وطرفة فهم في الطبقة الثانية.

وقال المفضل: وبلغني أن الفرزدق قال: امرؤ القيس أشعر الناس وقال جرير: النابغة أشعر الناس. وقال الأخطل: الأعشى أشعر الناس. وقال ذو الرمة: لبيد أشعر الناس. وقال العجاج: زهير أشعر الناس. وقال تميم بن مقبل: طرفة أشعر الناس. وقال الكميت بن زيد: عمرو بن كلثوم أشعر الناس.

ومنهم من جعل امرأ القيس أشعرهم، ثم طرفة، ثم لبيد بن ربيعة، ثم زهير، ثم نابغة بني ذبيان، ثم الأعشى البكري، ثم عمرو بن كلثوم.

قال المفضل: هؤلاء أصحاب السبعة الطوال التي تسميها العرب السُّمُوطَ؛ فمن زعم أن السبعة شيئاً لأحد غيرهم فقد أخطأ، وخالف ماأجمع عليه أهل العلم، وليس عندهم فيهم خلاف، ولافي أشعارهم[١٣].

لكن الآراء في هؤلاء، وفيمن هو أشعر يصعب أن تحسم، باستثناء أمرئ القيس الذي لاخلاف في تقدُّمه. وعلى سبيل المثال كان أبو عمرو بن العلاء يعظم الأعشى. وإذا سئل عن لبيد، قال: «لبيد رجل صالح، والأعشى رجل شاعر»، متهرباً من الإجابة الصريحة.

أما عن ظروف تعليق بعض القصائد على جدار الكعبة، فيُذكَرُ أن شعراء العرب في الجاهلية كانوا يتوافدون على مكة في موسم الحج، فيعرضون أشعارهم «على أندية قريش، فإن استحسنوه رُوي، وكان فخراً لقائله، وعُلِّق على ركن من أركان الكعبة حتى يُنْظَرَ إليه، وإن لم يستحسنوه طُرِح ولم يُعبأ به. وأولُ من عُلِّق شعرُهُ في الكعبة امرؤُ القيس، وبعده علَّقت الشعراءُ، وعدد من علِّق شعره سبعةٌ، ثانيهم طرفة بن العبد، وثالثهم زهير بن أبي سلمى، ورابعهم لبيد بن ربيعة، وخامسهم عنترة، وسادسهم الحارث بن حلزةَّ، وسابعهم عمرو بن كلثوم التغلبي»[١٤].

ومما تجدر الإشارة إليه أن المتقدمين قد أدركوا جيداً - وهم على صواب - أن أشعار أصحاب المعلقات ليست كلها في جودة واحدة، ورأيناهم في مناسبات كثيرة يتلقطون هفوات الشعراء مهما كانت مكانتهم الاجتماعية، ومن هؤلاء لبيد.

٣- الفَرَزدقُ وسَجْدةُ الشِّعْر:

في شعر لبيد أبيات كثيرة سائرة، سنشير إليها في مواضعها، ولديه صور مبتكرة عديدة، تدوالها الشعراء اللاحقون عنه، وكان بعض هذه الصور يثير الإعجاب والدهشة لدى الشعراء اللاحقين، ومن هؤلاء الفرزدق، فقد روي عن المفضل الضبِّي أنه قال:

«قدم الفرزدق، فمر بمسجد بني أُقَيصر، وعليه رجل ينشد قول لبيد:

وجلا السُّيولُ عن الطلول كأنَّها   زُبُرٌ تُجِدُّ مُتُونَها أقلامُها(١٥)

فنزل / الفرزدق/ عن بغلته وسجد، فقيل له: ماهذا يا أبا فراس؟ فقال: أنتم تعرفون سجدة القرآن، وأنا أعرف سجدة الشعر»(١٦).

٤ً- رأي لبيد في شعره:

أما لبيد فكان يقدم امرأ القيس، وطرفة، ويحل نفسه ثالثاً، فقد روي عن خالد بن سعيد أنه قال:

مرَّ لبيد بالكوفة على مجلس بني نهد وهو يتوكأ على محجن له، فبعثوا إليه رسولاً يسأله عن أشعر العرب، فسأله، فقال: «الملك الضِّلِّيل ذو القروح» فرجع فأخبرهم، فقالوا: هذا امرؤ القيس. ثم رجع إليه وسأله: ثم من؟ فقال له: «الغلام المقتول من بني بكر» فرجع فأخبرهم. فقالوا: هذا طرفة. ثم رجع فسأله: ثم من؟ فقال: «صاحب المحجن»- يعني نفسه- ثم قال: «استغفر الله»(١٧).

ذيوعُ شعْرِه:

مهما قيل في شعر لبيد من تقديم وتأخير، فقد احتل مكانة خاصة بين الشعراء الفحول، وأبدع أشعاراً كثيرة تعبر عن عمق المشاعر الإنسانية، في مواقف شتى، بلغة أقرب إلى البساطة والسهولة، وجدت صداها في نفوس المتلقين، وأذهانهم، مما جعلها كثيرة التداول على الألسنة.

وتجلى هذا الشيوع في كثرة استشهاد علماء اللغة بأشعاره، لفصاحته، وغنى معجمه اللفظي، وتنوع استخداماته، كما كان لمبتكراته الشعرية، وأشعاره السائرة، وكثرة التغني بشعره، دورها في ذيوع شعره، ويمكن التوقف قليلاً عند أهم هذه الأسباب:

١- مبتكراته الشعرية؟

أتى لبيد بمبتكرات شعرية عديدة، وصور فنية غير مسبوقة، راح الشعراء اللاحقون يحومون حولها، ويوظِّفونها في أشعارهم،

ولايتسع المجال لتتبع جميع الصور، ومن أمثلة ذلك قوله:

كَعَقْرِ الهاجريِّ إذا بناه ... بأشباهٍ حُذِينَ على مِثال[١٨]

حيث شبه ناقته بقصر محكم البناء لرجل من هجر، فأخذ الطرماح ذلك فقال:

حَرَجاً كَمُجْدَلِ هاجريٍّ لَزَّه ... بذوات طَبْخٍ أطيمةَ لاتَخْمُدُ

قُدِرَتْ على مُثُلٍ فهُنَّ توائمٌ ... شتّى يلائم بينهنَّ القَرْمَـــدُ

فقد شبه الطرماح أيضاً ناقته بقصرٍ هاجريٍّ مبنيٍّ من القرميد المتشابه المشوي بالنار.

ومن ذلك قوله أيضاً:

لها حَجَلٌ قد قَرَّعَتْ من رؤوسِهِ ... لها فوقه مما تَحَلَّبَ واشِلُ

فأخذه النابغة الجعدي فقال:

لها حَجَلٌ قُرْعُ الرؤوس تَحَلَّبَتْ ... على هامة بالصَّيْف حتّى تَمَوَّرَا

فقد شبه النابغة - مثل لبيد - صغار الإبل التي جفَّ حليب أمَّاتها على رؤوسها فبدت قرعاً، كصغار الجمل.

ومنه قوله:

من المُسبلينَ الرَّيطَ لَذٌّ كأنَّما ... تَشَرَّبَ ضاحي جِلْدِهِ لونَ مُذْهَبِ[١٩]

أخذه الأخطل فقال:

لذٌّ تَقَبَّلَهُ النعيمُ كأنَّمـــا ... مُسِحَتْ ترائبُه بماءِ مُذْهَبِ

ومنه قوله:

وإنّا واخواناً لنا قد تتابعوا ... لكالمُغْتَدي والرائحِ المُتَهَجِّرِ

فأخذه أبو نواس فقال:

سبقونا إلى الرحيلِ وإنّا لَبِالأَثَرْ

وكان لبيد أول من شبه الأباريق بالبط والإوز فقال:

تُضَمَّنُ بِيضاً كالإوَزِّ ظروفُها ... إذا اتَّأَقُوا أعناقَها والحَواصِلا

فتناول اللاحقون هذه الصورة بإعجاب، وقلما نجد شاعراً ممن وصف الأباريق لم يستخدم هذا التشبيه كأبي الهندي وغيره[٢٠]

٢- أبياتُه وأشعارُه السائرة:

للبيد أشعار كثيرة سائرة تناقلها الناس عنه جيلاً بعد جيل في حياته، وبعد مماته، وعند استعراض هذه الأشعار نتلمس أسباب ذيوعها، ولعل من أبرز هذه الأسباب مافي شعره من تأملٍ عميق في الكون وأحوال الدنيا، ومجريات الأحداث في عصره، وفي الحقب الغابرة، والخلوص إلى أفكار باقية تتعلق بالحياة، والموت، والتجدد، وتبدُّل الأحوال، والظلم، والعدل، والحق، والصبر، وإطلاق آراء من خلال المواقف أشبه بالتعاليم مستمدة من تجربته الغنية، وهو الذي أمضى جلَّ عمره في بؤرة الأحداث، وفي محور رحاها إلى جانب أبناء عمومته بني جعفر، الذين كانوا سادة بني عامر، وفي مركز اتخاذ القرارات الحاسمة، لتصبح أقوال لبيد محط اهتمام العامة والخاصة. وساهمت لغتُه السهلة نسبياً في تداول هذه الأشعار.

ولهذه التأملية، والحكمة، وسلامة المنطق، وروح التدين التي وسمت شعر لبيد، لُقيت أشعارُه القبولَ والاهتمامَ العام في الجاهلية والإسلام. وقد روي عن النبي (ص) أنه قال: «أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد:

ألا كل شيء ماخلا الله باطل..»[٢١] وهذا البيت من قصيدته التي رثى بها النعمان.

ومن أبياته التي تنم عن إدراكه العميق لدور العوامل النفسية في حياة الناس قوله:

واكذبِ النفسَ إذا حدَّثْتَها ... إن صدقَ النفسِ يُزري بالأملْ

ومن أقواله الذائعة كثيراً قوله:

ذهبَ الذين يُعاش في أكنافهم ... وبقيتُ في خلفٍ كجلدِ الأجربِ

لاينفعون ولايُرجى خَيرُهم ويُعابُ قائلُهم وإن لم يكذبِ

وكان المعتصم أحد المعجبين بشعر لبيد، وقد قال في مجلسه يوماً: من منكم يروي قوله: «بلينا وماتبلى النجوم الطوالع . .» فقال بعض الجلساء: أنا، فقال: أنشد فيها، فأنشد:

بَلينا وماتَبْلى النجومُ الطوالــعُ وتبقى الجبالُ بعدنَا والمصانعُ(٢٢)

وقد كنت في أكناف جارِ مَضِنَّةٍ ففارقني جارٌ بأربدَ نافـعُ(٢٣)

فبكى المعتصم حتى جرت دموعه، وترحم على المأمون، وقال: هكذا كان رحمه الله، ثم اندفع ينشد باقيها، ومن أبياتها:

فـلا جـَزِعٌ إن فرَّقَ الـدهرُ بيننـــا فكلُّ امرئ يوماً به الدهرُ فاجعُ

ومـاالنـاسُ إلا كـالـديارِ وأهلهـا بهـا يومَ حلُّوها وبعدُ بلاقــعُ

ومـا المرء إلا كالـشهاب وضوئـه يحورُ رماداً بعد إذ هـو سـاطعُ

أليسَ ورائي إن تراختْ منيتي لزومُ العصا تُحنى عليها الأصابعُ

أخبِّرُ أخبارَ القرون التي مضتْ أدبُّ كأني، كلما قمتُ، راكـعُ

فأصبحتُ مثل السيف أخلقَ جفنَهُ تقادمُ عهد القَين والنَّصل قاطـعُ

فـلا تَبْعَدَنْ إنَّ المنيـةَ موعـــدٌ علينا، فدانٍ للطلوع وطالــعٌ

أتجـزَعُ ممـا أحدثَ الـدهـرُ بالفتى وأي كريم لما تصبه القـــوارع(٢٤)

وهي قصيدة طويلة، رثى فيها أخاه أربد، وقد لُحِّنَتْ وغناها المغنون.

ومما غني له أيضاً القطعة التي أوصى فيها ابنتيه قبل أن يموت، ومطلعها:

تَمنَّى ابنتايَ أن يعيشَ أبوهُما وهل أنا إلا من ربيعةَ أو مُضَرْ

وذكر أن لابن سريج لحناً في أبيات من قصيدة له تقول:

أبنيَّ هل أبصرتَ أعـ . . . . مامـي بنـي أمِّ البنينا

وأبي الذي كان الأرا . . . . ملُ في الشتاء له قطينا(٢٥)

وهي من قصيدة طويلة، يتحدث فيها عن الكرم، ويردُّ على من يلومه في بسط يديه. ومثل هذا التغني بأشعار لبيد ساهم كثيراً في نشره.

٣- كثرةُ الاستشهاد بشعره:

ذَخَرَ لبيدُ معجماً لفظياً واسعاً، وتمتع بذاكرةٍ حافظة، وسرعةٍ بديهة، وفطنة- إلى جانب فصاحته- مكنته من توظيف هذه الثروة اللغوية إلى أقصى مدى يمكن لشاعر في بيئة ما أن يفعله، فكان مثلاً في الفصاحة، وسَعة المجال، مما جعل شعرَه مَنهلاً لعلماء اللغة، والنحويين، والمفسِّرين، لدعم أحكامهم، ومايذهبون إليه، بالشواهد الثقة، وبذلك انتشرت أشعار لبيد في كتب اللغة، والتفسير، والمعاجم.. فكانت موضع تداول مستمر حتى يومنا.

وفاداتُ لبيد:

أول مرة دخل فيها لبيد على ملك كانت في مجلس النعمان بن المنذر، عندما وفد عمه أبو براء عامر بن مالك، ملاعب الأسنة، في رهط من بني جعفر على النعمان، فأكرمهم، وكان الربيع بن زياد العبسي عند النعمان يخالطه وينادمه، وكان يكره بني جعفر لنزاعات قديمة، فساءه أن يقرِّب الملكُ بني جعفر، فراح كلما خلا بالنعمان يطعن فيهم، ويذكر معايبهم، حتى صد النعمان عنهم، فعادوا يوماً يفكرون بأمر الربيع وماأحدث.

وكان لبيد غلاماً يحفظ لهم متاعهم، ويرعى إبلهم، فأخفوا عنه أمرهم، لأن أم لبيد كانت يتيمة في كنف الربيع، فأقسم أن يخبروه، أو يمتنع عن رعي الأبل، فأخبروه، فطلب منهم أن يجمعوا بينهما، فامتحنوه أولاً، فلما وجدوه أهلاً للمهمة، ألبسوه حلة، واستأذنوا في اليوم الثاني في الدخول فوجدوا الربيع يأكل مع النعمان أمام الوفود الجالسة، فاستأذن لبيد، وقال أرجوزتَه التي هجا بها الربيعَ، ونفَّرَ النعمانَ منه، مما أدى إلى إبعاد الربيع، وتقريب أعمامه، وبني عامر عامة، ومنها:

نحن بني أم البنين الأربعه
ونحن خير عامر بن صعصعه
المطعمون الجفنة المدعدعه[٢٦]

وبدءاً من هذه الحادثة بدأت شهرة لبيد بالاتساع، والتنامي، وتذكر الأخبار تردده بعد ذلك مراراً على مجلس النعمان، دون أن يمدحه حتى ببيت واحد، مع أننا نلمس نوعاً من الإعجاب المتبادل بين الرجلين، لكن حين توفي النعمان رثاه بقصيدة تبلغ خمسين بيتاً بدأها بقوله:

ألا تسألان المرءَ ماذا يحاولُ　　أنَحبٌ فيُقضى أم ضلالٌ وباطلُ

ومنها البيتَ الذي صَدَّقه النبي (ص) في الحديث المأثور، وهو:

ألا كلُّ شيءٍ ماخلا الله باطلُ　　وكلُّ نعيم لامحالة زائل[٢٧]

ولم نجد في الروايات إيضاحاً وافياً يبين أسباب هذه الوفادات، لكن ماذكره لبيد في شعره يلقي الضوء إلى حدٍّ ما، فقد كان يجتمع في مجلس النعمان وفود من جميع أنحاء الجزيرة العربية ومن الشام والعراق، وحضور لبيد يعني وجود صوت قوي يدافع عن أمجاد قومه بني عامر، وحقوقهم، وكذلك للتوسط في بعض القضايا، وإيجاد سبل الصلح بين أطراف من بني عامر وغيرهم.

ومايعزز هذا الرأي تلك الرحلة التي قام بها لبيد إلى أحد ملوك اليمن اسمه «خُمَيِّر» وقد وفد عليه لبيد لاستعادة إبل لبعض بني عامر، فأحسن الملك استقباله، وأكرمه، ولبَّى طلبَه، وأرسل معه حُراساً، وفي هذا يقول لبيد:

لولا الالهُ وسعيُ صاحبِ حِمْيرٍ　　وتَعَرُّضي في كلِّ جونٍ مَصعَبِ[٢٨]

لتقيظتْ علَكَ الحجاز مقيمةً　　فجنوبَ ناصفة لقاحُ الحَوْأَبِ[٢٩]

ولقد دخلتُ على خُمَيِّرَ بيتَه　　متُنكِّراً في مُلْكِه كالأغلبِ[٣٠]

فأجازني منه بطرس ناطقٍ　　وبلك أطلسَ جوبُه في المَنكبِ[٣١]

ومثل هذه الحفاوة التي يلقاها لبيد من ذوي المكانة - دون أن يمدح - تشير أولاً إلى مكانة لبيد في قومه، وإلى مكانته بين العرب عامة ثانياً، وإلى أنه كان أحد رموز المجتمع العربي البارزة قبل الإسلام.

أما حضوره مجالس قريش الأدبية، وإنشاد أشعاره فيها، فكثيرة الحدوث، ونلمس التقدير الذي كان يحظى به مما تعرض له عثمان بن مظعون حين كَذَّبَ لبيداً أثناء إنشاده القصيدة التي رثى بها النعمان[٣٢].

امتدادُ عُمرِه:

عمر لبيد طويلاً، وقيل: «إنه لم يمت حتى حرمت عليه مائة امرأة من بني عامر»[٣٣]. ومما يروى أنه حين بلغ سبعاً وسبعين سنة قال:

قامت تشكَّى إلي النفسُ مُجهشةً ... وقد حملتُك سبعاً بعد سبعينا
فإن تزادي ثلاثاً تبلغي أملاً ... وفي الثلاثِ وفاءٌ للثمانينا

فلما بلغ التسعين قال:

كأني وقد جاوزتُ تسعين حجةً ... خلعتُ بها عن منكبي ردائيا

فلما بلغ مائة وعشراً قال:

أليس في مائةٍ قد عاشها رجلٌ ... وفي تكامل عشرٍ بعدها عُمُرُ

فلما جاوزها قال:

ولقد سئمتُ من الحياة وطولها ... وسؤال هذا الناس كيف لبيدُ
غلبَ الرجالَ، وكان غيرُ مُغَلَّبٍ، ... دهرٌ طويلٌ دائمٌ ممدودُ
يوم أرى يأتي عليَّ وليلةٌ ... وكلاهما بعد المَضاء يعودُ
وأراه يأتي مثل يَوم لقيتُهُ ... لم ينتقصْ، وضعفتُ، وهو يزيدُ[٣٤]

وقيل: إنه لما بلغ مائة وعشرين سنة قال:

وغنيتُ دهراً قبل مجرى داحسٍ ... لو كان للنفس اللجوج خلود[٣٥]

ثم قال حين بلغ أربعين ومائة سنة:

ولقد سئمت من الحياة وطولها ... . [٣٦]

لكن هذه الروايات يصعب أن ننظر إليها بيقين، فالبيت الذي يقول: «وغنيت دهراً. . » أو «حرسا» والذي يقول: (ولقد سئمت. .) كلاهما من قصيدة واحدة، فهل قالها مجزأة خلال عشرين سنة؟

هناك من ينفي أن يكون لبيد قال شعراً في إسلامه، أو على الأقل أن يكون قد قال شعراً مطولاً نسبياً، وفي هذه الحال نذهب إلى أن لبيداً- وهذا احتمال مرجح- قد ردد في العقود الأخيرة من عمره أبياتاً قديمة، تناسب الحال، سبق له أن قالها في الجاهلية أو في سنوات إسلامه الأولى.

وتختلف الروايات في تقدير عُمر لبيد، كما تختلف في مولده ووفاته، فقال ابن عفير: «مات لبيد سنة إحدى وأربعين من الهجرة يوم دخل معاوية الكوفة، ونزل بالنخيلة»[٣٧]. وتؤيد بعض الروايات ذلك، وتضيف قائلة: «كان عمره مائة وخمساً وأربعين سنة، منها خمس وخمسون في الإسلام، وتسعون في الجاهلية». ويعلق صاحب (الإصابة) على هذا القول: «قلت: المدة التي ذكرها في الإسلام وَهْمٌ، والصواب ثلاثون وزيادة سنة أو سنتين، إلا أن يكون ذلك مبنياً على أن سنة وفاته كانت سنة نيف وستين، وهو أحد الأقوال»[٣٨].

ويروى عن أنس بن مالك أنه قال: «بلغني أن لبيد بن ربيعة مات وهو ابن سبع وخمسين ومائة سنة، في أول خلافة معاوية»[٣٩].

أما البخاري فينقل عن الأويسي قوله: «حدثنا مالك، قال: عاش لبيد بن ربيعة مائة وستين سنة»[٤٠]. وهناك من يجعل وفاة لبيد أبكر مما ذكر، فقد قيل: «إنه مات بالكوفة أيام الوليد بن عقبة، في خلافة عثمان، وهو أصح- كما يرى صاحب الرواية- فبعث الوليد إلى منزلة عشرين جزوراً، فنحرت عنه»[٤١].

وعلى أي حال فإن هناك نقاطاً مؤكدة، أو شبه مؤكدة، يمكن الاستناد إليها في تقدير عمر لبيد، منها أن عامر بن الطفيل حين مات في السنة العاشرة للهجرة، كان عمره ثلاثاً وثمانين سنة على وجه التقريب، وكان لبيد أكبر منه بسنوات تقدر مابين تسع إلى بضع عشرة سنة، مما يشير إلى أن عمر لبيد بحلول السنة العاشرة للهجرة، كان قرابة تسعين عاماً على الأقل، ومع ذلك

كانت له مشاركاته في الحياة السياسية والشؤون العامة في هذا العمر، ومن ذلك مشاركته في رهط من قيس وفد على النبي سنة المجاعة ليسترضيه، ويدعو لهم بالغيث، وقد وجه لبيد قصيدة للنبي «ص» قال فيها:

أتيناك ياخيرَ البريَّة كلِّها ... لترحَمنا مما لقينا من الأزْلِ
أتيناكَ والعذراءُ يَدْمَى لبانُها ... وقد ذَهَلَتْ أمُّ الصبي عن الطفلِ

ويستشف من هذا أن لبيداً على الرغم من تقدمه في العمر كان لايزال يحتفظ بقدر من القوة الجسدية تمكنه من الركوب والتنقل، وأنه كان أحد أعلام بني عامر، بل أعلام قيس، ولايُستثنى من وفد كهذا، ويستشف من ذلك أيضاً أن قدرته العقلية كانت جيدة بحيث يقع عليه الاختيار ليكون أحد ممثلي قيس في الوفادة على النبي (ص).

ومهما كان الاختلاف في تقدير عمر لبيد، فمن الأرجح أنه عاش نيفاً وثلاثين ومائة سنة، على الأقل، كان خلالها شاهداً على فترة من أغنى تاريخ العرب بالحدث، والبطولة، والطموح، والتي توجت بالدولة الإسلامية العظيمة التي كان لها الفضل في توحيد العرب تحت راية واحدة، لأول مرة، وكان للبيد دوره الهام في كثير من الأحداث المتعلقة ببني عامر، وقيس كلها قبل الإسلام، ومع انتشار الدعوة، فكان حقاً من أهم المعمرين وأشهرهم في تاريخنا.

نهايةُ الرِّحلة:

وطن لبيد نفْسه للقاء ربه منذ وقت بعيد، حين شاهد كثيراً من ذوي قرباه، ومعارفه تتخطفهم أيدي المنون تباعاً، ومن أبرزهم أبوه، وأخوه أربد، وابن عمه عامر بن الطفيل، وعمه ملاعب الأسنة، وعمه الطفيل.. فيقول:

فأُبِّنْتُ من فَقْدِ ابن عم وخُلَّةٍ ... وفارقتُ من عَمٍّ كريم ومن أبِ
فبانوا ولم يُحدِثْ عليَّ سبيلُهم ... سوى أملي فيما أمامي ومرغبي

فأيٌّ أوان لاتجئنـي منيتـي بقصدٍ من المعروف لاأتعجبِ

ونراه يستعرض في قصيدة أخرى قرابة العشرين من عائلة جعفر ومن بني كلاب وحدهم، ثم يتّبع هؤلاء بقائمة من الأشراف والملوك الذين طوتهم المنايا، ودائماً كان لبيد كلما استعرض الذاهبين يصل إلى نتيجة تقول:

ماإن تُعَرّي المنونُ من أحد لاوالد مُشفقٍ ولاولد(٤٧)

ولما شعر لبيد بدنو أجله قال لابن أخيه:

«إن أباك لم يمت، ولكنه فني، فإذا قُبِضَ، فأقبلْهُ القبلة، وسَجِّه بثوبه، ولاتصرخنَّ عليه صارخةٌ، وانظر جفنتيَّ اللتين كنت أصنعهما، فاصنعْهما، ثم احملهما إلى المسجد، فإذا سلّم الإمامُ، قدِّمْهما، فإذا طَعِمُوا، فقل لهم، فليحضروا جنازة أخيهم» وأنشدَ يقول:

وإذا دفنتَ أباكَ فاجـ . . . . . ـعل فوقه خَشباً وطينـــا

وصفائحاً صُمّاً روا . . . سيها يسدُدْنَ الغضونـــا

ليقينَ وجهَ المَرءِ سفـ . . . . ساف التراب ولن يقينـــا

ثـم اعتبرْ بشناء رهـ . . . . طك، إذ ثوى جدثاً جنينا

وتـراجعوا غُبرَ المرا . . . . فقِ من أخيهم يائســـينا

ثم خاطب ابنتيه قائلاً:

تمنى ابنتاي أن يعيشَ أبوهما وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر

ونائحتان تندبان بعاقلٍ أخا ثقة لاعينَ منه ولاأثر

وفي ابنتي نزارٍ أسوةٌ إن جزعتُما وإن تسألاهُم تُخبرا فيهمُ الخبر

وفيمن سواهم من ملوكٍ وسوقة دعائمُ عرشٍ خانه الدهرُ فانقعر

فقوما فقولا بالذي قد علمتما ولاتخمشا وجهاً ولاتحلقا شَعَر

وقولا هو المرءُ الذي لاخليلَهُ أضاعَ، ولاخانَ الصديقَ، ولاغدر

إلى الحول ثم اسمُ السلام عليكما ومن يبكِ حولاً كاملاً فقد اعتذر

وذكر أن ابنتيه قد حافظتا على وصية أبيهما، فكانتا تأتيان مجلس بني

جعفر بن كلاب- عائلة لبيد- كل يوم، بلباسهما، فترثيانه، ولاتعولان، فأقاما على ذلك حولاً، ثم انصرفتا[٤٨].

وقد دفن لبيد في الكوفة، وانطوت بدفنه حياة رجل شهم، شريف في الجاهلية والإسلام، اتصف بالجود، والعدل، والحكمة، وشجاعة الرأي، وبقي شعره سجلاً حافلاً بذكر الأيام، والأحداث، والأعلام، والأمكنة، التي تهم كلَّ دارسٍ للتاريخ القديم، إلى جانب مانثر فيه من صور شعرية، وثروة لغوية لاتُقَدَّر، وحكمة وأقوالٍ سارية على الزمن.

ومن الملفت أن يحتفظ لبيد بقدراته العقلية، وحسن محاكمته، وقوة ذاكرته، حتى سويعاته الأخيرة من حياته المديدة الغنية، وأن يبقى كعهده دائماً قويَّ الشكيمة، حاضرَ البديهة، وماأصدقه حين وصف نفسه بقوله:

أخبِّرُ أخبارَ القرون التي مضتْ ... أدبُّ كأني كلما قمتُ راكعُ
فأصبحتُ مثل السيفِ غيَّر جفنَه ... تقادمُ عهد القينِ والنصلُ قاطعُ

الهامش

١- ابن قتيبة- الشعر والشعراء- ج١- تحقيق أحمد محمد شاكر- دار إحياء الكتب العربية- القاهرة- ١٣٦٤هـ- ص٢٣١.

٢- أبو عبيد البكري- سمط اللآلي- تحقق: عبد العزيز الميمني- لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة- ١٩٣٦- ص١٩٠.

٣- شرح ديوان لبيد بن ربيعة- تحقيق: إحسان عباس- وزارة الإرشاد والأنباء- الكويت- ١٩٦٢م- ص٢٨٧.

ومفيد: يعني نافع، وعاصم: تعني: مانع، وحام، وهي ألقاب أطلقت عليه تحبباً وتفاؤلاً.

٤- المرجع نفسه- ص١٧. وهناك مراجع متفرقة منها:

٥- أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي- جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام- القسم الأول- تحقيق: علي محمد البجاوي- ط١- دار نهضة مصر- الفجالة- القاهرة- (دون تاريخ)- ص٨٧.

٦- مبلغ: مخبر عن أمر. منتد: مناد بأعلى صوت وأطوله. الفروج: القوائم. كليم. جريح أي رب مبلغ عن قتال وصل الحي وهو يستفزع الناس بصوت طويل، وجراحه تنزف، كما يخضب الدم مابين أرجل فرسه.

٧- فيصل: سيف قاطع. ذات فرغ: طعنه واسعة. رذوم: سائلة.

٨- ديوان لبيد- مرجع سابق- ص١٨.

٩- انظر القصيدة كاملة في ديوان لبيد- ص٧٢-٩٤ مع بعض الاختلاف.

١٠- انظرها في الديوان- ص١١٨-١٣٧.

١١- انظرها كاملة في ديوانه- ص٢٩٧ ومابعدها، وهي معلقته.

١٢- أبو الفرج الأصفهاني- كتاب الأغاني- ج١٥- ط١- تحقيق: عبد السلام محمد هارون- دار الكتب المصرية- ١٣٧٩هـ- ١٩٥٩م- ص٣٧٧-٣٧٨.

١٣-أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي- مرجع سابق- ص١٠٤-١٠٥.

١٤- عبد القادر بن عمر البغدادي- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب-ج١-ط٢، تحقيق: عبد السلام محمد هارون- مكتبة الخانجي بالقاهرة- ١٩٧٩-ص١٢٦.

١٥- البيت من معلقته.

جلا: كشف وأظهر. زبر: كتب. والمعنى: حين نزلت الأمطار، وسالت المياه أزاحت ماتراكم على الطلول من تراب وغيره، فبدت الخطوط المتبقية مثل خطوط الكتاب القديم التي امحى بعضها وراحت الأقلام تجدده.

١٦-أبو الفرج الأصفهاني- مرجع سابق- ص٣٧١. وانظر أيضاً:

ابن حجر- الإصابة في تمييز الصحابة- نشر حسين أفندي شرف ومحمد أمين الخانجي- مصر- ١٣٢٥هـ- ١٩٠٧م- رقم: ٧٥٣٥.

١٧- أبو الفرج الأصفهاني- مرجع سابق. ص٣٧١. ابن حجر- مرجع سابق- رقم: ٧٥٣٥.

١٨- العقر: البناء. الهاجري: بنّاء من هَجَر، وفي هذا إشارة إلى شهرة بنائي هَجَر في ذلك العصر. أشباه: آجر متشابه. حذين: صُنعن. مثال: قالب.

يصف ناقته بأنها قوية، متكاملة الخلق مثل هذا البناء الذي بناه بناء من هجر بالآجر المتشابه حجماً ولوناً.

١٩- الريط: الإزار.

٢٠- ابن قتيبة- مرجع سابق- ص٢٣٩-٢٤٣.

٢١- عبد القادر بن عمر البغدادي- خزانة الأدب- ج٢- تحقيق: عبد السلام محمد هارون- مكتبة الخانجي بالقاهرة- دون تاريخ- ص٥٥.

٢٢- المصانع: أحواض تبنى ليجمع فيها الماء. وقال بعض الشراح: هي المباني

والقصور. ومع أنني أميل للمعنى الأول فإن من الممكن أن يكون المقصود مايبنيه الناس لحياتهم الدنيا من أحواض، وصهاريج، ومبان.

٢٣- جار مَضِنَّة: جار يُضن به، ولايستغنى عنه بغيره لخصاله الحميدة، والمقصود بالجار أخوه أربد.

٢٤- أبو الفرج الأصفهاني- مرجع سابق- ص٣٧٣- ٣٧٤.

٢٥- المرجع نفسه- ص٣٧٨-٣٧٩.

٢٦- المرجع نفسه- ص٣٦٤-٣٦٥. وانظر ديوان لبيد ص٣٤١-٣٤٣.

٢٧- انظر القصيدة كاملة في ديوانه ص٢٥٤-٢٦٦.

٢٨- جون مصعب: ليل شديد الظلمة.

٢٩-لتقيظت: أمضت القيظ أي الصيف. علك: نوع من الشجر. لقاح: ابل. الحوأب: رجل من بني جعفر.

٣٠- خمير: أحد ملوك الحبش في اليمن. متكوأ: عابساً، متمكناً في ملكه. الأغلب: الغليظ العنق، وهو كما يلاحظ يشبه رقبة الملك برقبة الأسد.

٣١- طرس: كتاب الأطلس: الحبشي. الجوب: الترس. ويعني أن الملك قد زوده بكتاب يسهل حركته، وأرفقه بأحد رجاله من المحاربين الأحباش ليساعده في تحقيق مايريد. انظر الأبيات في ديوانه- ص١٥٤-١٥٥.

٣٢- أبو الفرج الأصفهاني- مرجع سابق- ص٣٧٥-٣٧٦.

٣٣- محمد بن أبي الخطاب القرشي- مرجع سابق- ص٨٩.

٣٤- أبو الفرج الأصفهاني- مرجع سابق- ص٣٦٢-٣٦٣.

٣٥- ويروى: (وغنيت حَرْساً) والحرس فترة زمنية.

٣٦- محمد بن أبي الخطاب القرشي- مرجع سابق- ص٨٩.

٣٧- يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر- الاستيعاب في معرفة الأصحاب- القسم الثالث- تحقيق: علي محمد البجاوي- مكتبة نهضة مصر- الفجالة- مصر- دون تاريخ- ص١٣٣٨.

٣٨- ابن حجر- مرجع سابق- رقم الترجمة: ٧٥٣٥.

٣٩- يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر- مرجع سابق- ص١٣٣٨.

٤٠- اسماعيل بن ابراهيم الجعفي البخاري- كتاب التاريخ الكبير- المجلد السابع- مكان الطبع والتاريخ غير مذكورين- ص٢٤٩- ترجمة رقم: ١٠٦٤.

٤١- يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر- مرجع سابق- ص١٣٣٧-١٣٣٨.

٤٢- الأزل: ضيق العيش

٤٣- انظر القطعة كاملة في ديوانه- ص٢٧٧.

يبدو لي أن الرواة قد أدخلوا في كلام لبيد شيئاً من كلامهم بما يوافق رغباتهم الدينية، فأساؤوا من حيث أرادوا أن يحسنوا.

٤٤- أبنت: ذكرت محاسنه بعد موته. خُلَّة: صديق.

٤٥- بانوا: فارقوا. يقول: بأن مصير هؤلاء لم يحدث عليَّ شيئاً، إلا رغبتي في الآخرة.

٤٦- المعنى إذا جاءتني منيتي في ظرف غير مناسب، أو حال لاتسر، فلاأعجب لذلك بعدما رأيت ماحل بمن سبقني.

٤٧- معنى البيت: لاتدع المنايا أحداً سالماً من المصائب.

٤٨- أبو الفرج الأصفهاني- مرجع سابق- ص٣٧٩. وانظر الأشعار المذكورة في ديوانه ص٣٢٥، ٢١٣-٢١٤.

* * *

حق الشعر أن يبقى .... حراً

فخر زيدان

لا شك سيأتي يوم يخرج فيه الشعر من حصنه الفلسفي، خالعاً كل الأردية الأخرى، إلا رداء الشعر الخالص -طبعاً هذا لايعني استقلالاً مطلقاً للشعر، عن معارف الإنسان ومواهبه-

*) فخر زيدان : أديب من سوية، يهتم بالدراسات الأدبية والنقد الأدبي

عندها تستطيع جماليات الشعر، وامتيازاته المتفوقة الدفاع عن نفسها، بصفات الشعر هذه، دونما حاجة للإتكاء، على مستندات تزيد مساحات القول، غير المفيد، والتي تأتي استجابة للعقل المشوش، الذي لايقوى على الفرز الدقيق، حتى لما يريد. ويضع النقد عن كاهله، عبئاً إضافياً ينوء تحت ثقله مرغماً، للإحتجاج أمام فوضى الأحاسيس الحاكمة، على إبداعات الإنسان المتنوعة، بما تيسَّر من قدرةٍ على الحكم، في لحظة غير ناجزة، وغير قادرة «تلك اللحظة» على التبرؤ من حكمها الملتبس، لأننا إن أنصفنا، فهو «حكمها» آتٍ نتيجة لمستوى معيَّن بلغتْه الأحاسيس ذات وقت، وتفاعلت معه ذائقةُ الحاكم، وإن أراد النقدُ المضيَّ قدماً، فلابد له من الاحتفاظ، بمرونة الإنصاف وعدلُه، وذلك للتمييز، بين صدق الحكم، الذي يأتي نتيجة لمستوى ذائقة الأحاسيس، في لحظة ما -كما ذكرنا- وبين تلوّث الأحاسيس. وتلوّث الأحاسيس بابٌ واسع أريد الإشارة هنا، إلى التحزُّب والتعصب منه فقط، الذي يصعب شفاؤه وتتبعثر مقامات الحديث معه.

وفي ضوء هذا التمييز، ينبغي للنقد والشعر، الإسهام في إعادة ترتيب الأحاسيس وصقلها. ولايعني هذا أيضاً «نمذجة» الأحاسيس، بقدر ما يعني زيادة مساحة استشعارها، لأن الأحاسيس تُربّى بالجمال والمعرفة. كما أنَّ من حق هذه الأحاسيس على النقد، أن يعترف بتربة غرسها، لصيانة حقّها في الحرية والتنوع، مُدركاً «النقد» أبعاد الذات، وجدلية التشابكات الموضوعية التي تصنعها، وتصنعها الذات، واصلاً إلى هدوء المعرفة الواسع. ومنطلقاً من «خلود الحكمة» الذي لايعني مطلقيتها، بقدر مايعني، حسن توزع حصص الإختلاف، ومعاني وجوه الحقيقة، كل ذلك تمثلاً في دفء الحكم وقوته، وصولاً إلى «العقل النقدي الفعال» ولا يخفى أن المقصود به، هو العقل الذي يترك أثراً إيجابياً، في قضية الشعر، وفي القارئ ومسألة الذائقة النقدية، كي تصل إلى أهلية الحكم والتقويم، يتوجب توسعها

وارتقاءها، من فرض الكفاية إلى فرض العين، بمعنى مجازي عن الفهم الشرعي لهذه العبارة، فكما أنه لايجوز الإكتفاء، بعدد محدد من الأشخاص والقوى، في أوان يحتاج إلى الفعل الفصل، ومع أن لاقول فصل في النقد، لكن، لاتمييز، لانموّ، لاتحول نوعي، يبارك الإبداع، دون تكاتف القوى التي تستطيع رفع لواء الإنجاز «النقد».

إن هذا التكوين النقدي الناشئ عن لوازم المعرفة، وأهلية الموهبة، ليس في موقع التضاد مع استقلالية الشعر وتميزه، بل هو الضامن وصول الحكم، إلى موقع الفعل وانتزاع الإعتراف، بجواز المرتبة. متدثراً برداء العدل، بعيداً عن التعصب الذي قال فيه الإمام «جعفر الصادق»(*): «التعصب هو أن ترى شرار قومك خيرٌ من أخيار عدوك، وليس التعصب أن تحبَّ قومك» هذا التعصب المناقض للعدل، هو الذي منع مثقفاً موسوعياً وناقداً كبيراً كالعقاد، من أن يرى جمالية بيت شوقي في رثاء مصطفى كامل:

مصر الأسيفة ريفها وصعيدها قبرٌ أبرُّ على عظامك حانِ

فقال: «مصر الأسيفة أيها القارئ.. ولاتخطئ فتحسبها القاهرة المعزية، فإنها مصر بريفها وصعيدها مصر كلها، ما هي إلا قبر واحد، فلله شاعر يرثي رجلاً أحيا نهضة بلاده فيجعلها قبراً، ولأي ضرورة، وليدل على ماذا؟ فالتعصب هنا منعه من أن يرى القبر كناية عن وفائها له، جزاء ما أحيا من نهضتها[1]. والتعصب هذا لانراه يقتصر، على موقف من الآخر، نرفضه لأسبابه غير الموضوعية، وهذا على خطورته، فهو لايقل عن «التعصب للذات» بمعنى أن نتمسك بأفكارنا، ونجعل ذلك غاية جهدنا، فنُصاب بالتكيُّس الذي يمنعنا من رؤية الحقائق، والإكتشافات الجديدة

* يروى أيضاً عن لسان الإمام زين العابدين

ويحول دون تأثيرها علينا، مع مايصاحب ذلك من هدر للطاقات، غير مفيد في تشجيع العقل لاكتشافات جديدة، وتثبيت أسُسٍ، حين يصحُّ ذلك. والنقد حتى يصل إلى أداء رسالته، لابد له من التناغم أو التعاطف «العاقل» مع النص، إذ من غير المنصف ولا المفيد، أن يدخل النقد عالم نصٍّ حماسي أو عاطفي بقيم الرثاء، أو عالم نصٍّ غنائي بمقولاتٍ فلسفية، إذ لابد له مع نص غنائي راقص من «الغناء العاقل والرقص العاقل» لكي يتمّ إتيانُ البيوت من أبوابها. وهناك جمهرةٌ لاتنتهي، من النصوص، عُولجت بغير مفاتيحها، فكان يُكسر، إما القفل وإما المفتاح، وإما الإثنين معاً، ولايعجز كل من يعمل في الأدب، عن استحضار العديد من هذه النصوص، وملاحظة الظلم والحيف الذي لحق بها، وبصاحب النقد، وبالأدب عامة، في أثناء عملية تحويل الجنس القسري، والإستنساخ المارق.

مانود قوله هنا ليس وضع أركان للنقد لايقوم إلا بها، فهذا ما يتعذر الوصول إليه، فكما أنه لافضاء محدد للشعر، كذلك النقد، يتسع فضاؤه ويتمدد دوماً، مستجيباً لاحتياجات النصوص الجديدة، وساعياً إلى بلوغ مقولات تُريح العقل والحسّ، بطقسها الإحتفالي بالولادة الجديدة، متوقداً بدم الرغبة دوماً، بل نريد الإشارة إلى نقطتين اثنتين نراهما على غاية، من الأهمية، بالنسبة لموضوع الشعر عامةً، وحقّه في معالجةٍ جديدة لصكوكٍ وقّعها المشرّعون نيابة عنه، بينه وبين التاريخ، فمع أن الشعر أغنية الوجود الأعمق والأشمل والأجمل، لكنها الأغنية التي تفقد هذه الصفات عند التكرار، حيث تكمن هذه الشمولية والجمال والعمق، في ترددها مع كل ذات، ومن كل ذات، لذلك حقّ للشعر العودة، للبحث في مرجعياتِ تاريخيةِ الأحكام، والكشف عن قانونيتها، أي مدى صلاحية نسيجها المعرفي، لحياكة ثوب أبدي، وهل هناك أهليةٌ تُجيز ذلك؟ وهل تقنية المعرفة الأدبية آنذاك، تنوي أن تُخلّد ملوكها بتحنيطهم، كما فعل الفراعنة؟

الأولى: وصف القرآن بالشعر: عند نزول القران الكريم، كان عمر الشعر الحي حوالي قرن ونصف القرن، ويقول الأصمعي: إن «أول من تُروى له كلمة تبلغ ثلاثين بيتاً من الشعر مهلهل، ثم ذؤيب بن كعب بن عمر بن تميم، ثم ضمرة رجل من بني كنانة، والأرقط بن قريع... وكان بين هؤلاء وبين الإسلام أربعمائة سنة...» ويرى بعضهم أن الأفوه الأودي هو الأول، ويرى آخرون أنه ابن حذام، ولعبت العصبية القبلية دوراً بارزاً في الخلاف حول تحديد الشاعر الأول[٢].

المهم أنه كان قد تأسس شكل ما للشعر، ومضمون، وتعارفت على ذلك تلك الحقبة، متواضعة على نمطية معينة، غدا ها برأينا ثبات في المكان والزمان، حيث قال امرؤ القيس منذ البدء:

عوجا على الطلل المحيل لعلنا   نبكي الديار كما بكى ابن حذام

وردد بعده عنترة: «هل غادر الشعراء من متردم» فالثبات في المكان متفق عليه جغرافياً، وعلى توزع القبائل العربية آنذاك، أما الثبات في الزمان، فكان أهم دعائمه المنطقية، هو ثبات المكان، وكان قدرة انتاجية تدور على نفسها، بمعنى امكانية توقع القادم، فالإمكانات والظروف نفسها، حيث يتعذر الجديد، فالزمان هو شكل صامت وعميق، من أشكال التعبير عن الموجودات، وحيث لاجديد في الموجودات يكون الزمن خاملاً. ولقد أضاف الإسلام لهذا الثبات معنى آخر، بإرسائه دعائم جديدة له، في أثناء تأكيد تفوقه اللغوي والبلاغي، واستشهاده في نفس الوقت بهذا الثابت الشعري شرحاً وتوضيحاً وتشريعاً لمفرداته وعباراته، مما أعطى لهذا الثبات بعداً آخر، من خارج المكان والزمان اللذين تحدثنا عنهما.

ومن ثمّ جاءت القواعد العربية خلاصة ونتيجة وحاجة، لمرحلة معينة، فكان التقعيد -إضافة إلى أنه استخلاص من القديم- ختماً يسم بالخلود والثبات، الشواهدَ والقواعدَ، أي الشعر العربي القديم، الذي

أضحى معياراً، يُقاس به وعليه، صحة الكلام وسلامته. وكذلك ترى أنَّ مما أكسب هذا الشعر، ثباتاً وقداسة، هو العطف والإعجاب بالطفولة، طفولة البيان والعلم، إذ كان الشعر، طفل أدب، وطفل علم عند العرب، لذلك قال عمر بن الخطاب:

«كان الشعر علم قوم، لم يكنْ لهم علم أصح منه» وكانت القبيلة تحتفل بولادة شاعر، كما تحتفل بولادة مولود، إنه موقفٌ من طفل أبدع، فاستحقَّ الإعجاب والتقدير، والاقتداء والتذكير به، وتذوقه كطعم المعجزة».

لكننا، وبالرغم من ذلك، نرى العرب أطلقت على القرآن صفة الشعر، عند تكذيبهم للنبي (ص) بأن ما جاء به ليس من عند الله، وفي حمأة إحساسهم بالخطر الذي شكّله القرآن، ببيانه الساحر، ومنطقه الفائق التميّز، فكان لابد من الردّ عليه، بحجة قوية مقنعة، كي ينفضّ الناس عنه، وكان لابد من تقويضه من الداخل، فنعتوه، بالشعر، وهذا النعت، لم يكن لمجرد، أن الموسيقى، في كثير من الآيات، تشبه الوزن الذي كُسِرَ بالنثر، بكلمة أو بمقطع، أو بحركة زيادة أو نقصاناً كما رأى جودت نور الدين[٣]، واضعاً بين هلالَيْن، الزيادة أو النقصان، اللذيْن بدونهما يستقيم الوزن مثل: «في سدر مخضور (و) طلح منضود (و) ظل ممدود. . . »(*) ومثل: «(و) من أحسن ديناً ممن أسلم وجهه الله و(هو) محسن (واتبع) ملّة ابراهيم حنيفاً واتخذ الله(ا) ابراهيم خليلا»(**).

فيا ترى كما قيل: إذا رتلنا هذه الآيات -أو غيرها مما ينطبق على الوزن دون زيادة أو نقصان- الترتيل القرآني الصحيح، هل تتطابق مع إنشاد الشعر المعروف آنذاك؟ إنها محاولة يائسةٌ، لإيجاد تبرير موسيقي، وزجٍّ الإيقاع في عملية تبريرية، لتفسير حكم ذائقة العربي، التي رأت في القرآن

(*) الآيات من سورة الواقعة

(**) الآيات من سورة النساء

شعراً، أو مايشبه الشعر، إذن ماذا نفعل ببقية القرآن التي لاتخضع لمثل هذا الحذف أو الزيادة؟ ثم لماذا لم تطلق العرب صفة الشعر، على بقية كلام العرب مثل الخطب المسجوعة، لقسّ بن ساعده وغيره، علماً أنه ينطبق عليها مقياسه جودت نور الدين، من حذف وزيادة؟! هذا يقيم الدليل القاطع على أن العرب، رأت في القرآن، شيئاً آخر أعمق وأدقّ وأشفّ من الوزن. وهو ما اختلط عليهم واشتبهوا بأنه شعر.

ومما لاشك فيه، أن القرآن الكريم، برأي أغلب العالمين باللغة والشعر، والقرآن، أنه بإيحاءاته اللغوية، ونسجه المبين، وكمال وقوف بيانه على الحقيقة التي يُشير إليها، وامتلائه الخاص المتفرّد، يبثُّ في قارئه، أو سامعه، روح الشعر أو شعر الشعر هذا إذا استطعنا أن نتفق على هذا المعنى الإيحائي، الذي جعل العرب، بذائقتهم الفطرية المرهفة، آنذاك، يرون فيه شعراً، مع أن القرآن الكريم، كما يتّضح من كلامنا وإن امتلك بثّ هذه الطاقة، فهو بالتأكيد غير الشعر.

الثانية: نسبية قانون العروض: يقول فيشر: «إن الشكل هو الخبرة الإجتماعية، لجماعة بشرية، في مكان وزمان محددين»[٤]. وقد بات من المسلم به الآن، أن المضامين هي أيضاً درجة المعرفة في فترة ما.

ومنه، فتسويغ الإطلاقية على خبرة اجتماعية أو معرفة، من زمن غابر خاصة، كيف له أن يقوى على الصمود؟ بعد أن يكون واضحاً لدينا أن «الخليل بن أحمد»، عندما وضع بحوره الخمسة عشر، لم يكن يكتشف قانون رياضياً أو فيزيائياً، يصحّ دوماً عند اخضاعه لنفس الشروط، بل كان يستقصي ما وصله من الشعر، وما بلغه الشعر آنذاك، من أشكال التوصيل، ومستوى الإيقاع والألحان، ولانريد أن نتعمق بجذور الغنائية وأرضيتها، التي أسّست للأوزان وقتها، مشيرين إلى أن هذه الأرضية لاتمنح الخلود للشكل، أي وضع «نوطة» موسيقية لأداء الشعر وصياغته، هذا إن صحّ هنا استخدام مصطلحات الموسيقا.

الآن سنفترض المسألة على الشكل التالي: لو أن «الخليل بن أحمد» تأخّر عقله الإكتشافي، إلى زمنٍ آخر، وتابع الشعر مسيرته، دون قوانين منصوصة، أي بقي يصوغ أشكاله وإيقاعاته ويجدد بمضامينه، عندها سنجد أنفسنا والشعر أمام احتماليْن:

الأول: أن يستمرّ الشعر في السباحة ضمن بحوره، مكتشفاً المزيد منها، كلّما أوغل في السباحة، لاسيما إن أدركنا أن «أنغام البحور الشعرية الموزونة المختلفة، تتعدى / ١٣٢/ نغماً كما أن الشاعر السوري «حامد حسين» أحصى التنويعات على البحور الستة عشر فوجدها / ٤٠٩٦/ ضرباً أو إيقاعاً، وفي الإمكان اكتشاف غيرها بالحسّ العميق، والذوق السليم، ولاسيّما أن البحور الفنية استخرجت من القصائد القديمة، ولم تُبْنَ هذه على تلك»(٥).

الثاني: أن يتعمق الشعر ويتمدد، في كل الاتجاهات والدرجات، ليس فقط أفقياً، بل عمودياً أي أن يتمثل روحه بشكل متصاعد، مترافقاً كل ذلك، في الإحتمال الأول والثاني، مع التغيرات، التي تقتضيها التطورات والتبدلات، الإقتصادية والإجتماعية والسياسية والثقافيةوالنفسيّة والحسيّة. إذ من يمنع شاعراً مثل أبي العتاهية -الذي قال: «أنا أكبر من العروض» أو نموذجاً آخر من هذا النوع، ولاسيّما إن كان متأخراً عنه، والذي انتزع اعتراف زمنه به كشاعر- من أن ينحت أو يختط أشكالاً، تختلف عن أشكال زمن الخليل، أو أن تستـــمــرّ في التطور عنه، إلى أن يصـبح لابد من الإختلاف، لأن الذي يقول: «أنا أكبر من العروض» يدرك تماماً، إنه هو الذي يخلق الشعر، شكلاً ومضموناً، وحتى لو افترضنا، أنها صرخة غاضب في وجه منتقديه، فهذا لايلغي أسبقية الشعر على صفاته وإن سلّمنا مع الذين لايستطيعون تصور وجود الشعر، خارج عموده، فإنه لابد من لحظة فصل ميكانيكية، نفهم فيها الجوهر من العرض، ونميّز بين الصفة والموصوف، وندرك حقيقة ومحتوى مفهوم البيت، وحقيقة الأعمدة

الداخلة في بنائه. وقول أرسطو: «إنّ الأوزان جزء من الإيقاعات» يوضح برأينا أن الشعر، وإن كان جزء من الإيقاع العام الكوني، فإن الإيقاع الشعري، هو بدوره جزء من الشعر، وإن الوزن، إن لم يكن جزءاً من الإيقاع، فهو بمعنى واضح، شكل من أشكاله، أو حتى معنى من معانيه، كأن يكون حيناً لغته الناطقة «المقبوض عليها»، لأننا لو عدنا إلى أن الشعر جزءٌ من الإيقاع الكوني، فهو أولاً جزء أكبر من ذلك الجزء الموزون، وهو ثانياً جزء مولد لأجزاء الأوزان، وليس العكس، ويقتضي ذلك ثالثاً، عدم مطابقته لجزء الوزن، وتمدده الدائم عنه، بمعنى شرعية المفارقة المستمرة.

وكلٌّ منّا يستطيع قراءة هذا الكلام تاريخياً، وتتبع ضرورات هذا التطور وإمكاناته، وطريقة حصوله على حقوقه الشعرية.

وقول أبي نواس:

حامل الهوى تعب يستخفه الطرب

هو قول موزون، وموسيقيته واضحة لكن لم يجد المؤرخون له بحراً ومقياساً[٧] ولا لمثل الوزن المضارع الذي ابتكره أبو العتاهية:

يا عتب ما يضر ك أن تطلقي صفادي[٨]

واستمر تولد الأوزان، فهذا مسلم بن الوليد ينظم قصيدتين، الأولى:

يا أيها المعمود قد شفّك الصدود

والثانية:

نبا بك الوساد وامتنع الرقاد

ويذكر لنا الدكتور محمود الدش في نفس المصدر السابق، أن سلم بن عمر والخاسر، نظم أرجوزة على حرف واحد:

موسى المطر غيث بكر
ثم انهمر لما اعتفر
ثم غفر لما قدر
ثم اقتصر عدل السير

ويروى عن أبي العتاهية، أنه قعد يوماً عند قصّار، فسمع صوت المدقة، فحكى ذلك في ألفاظ شعره:

للمنون دائرا ت يدرن صرفها
هن ينتقيننا واحداً فواحدا

ويفيدنا تبع جودت نور الدين في كتابه المذكور، لتجديد شوقي في الجملة الشعرية، حين اعتبر الشطر لا البيت، في المواقف والانتقالات النفسية والحوارية، وسيلة من وسائل النظم، وأداة من أدوات الصياغة، حيث كان شوقي ينتقل من بحر إلى بحر، ومن قافية إلى قافية، واستغل امكانيات هذه البحور، وصاغ أوزاناً جديدة.

ولا يجانب الحقيقة، الدكتور عبد العزيز المقالح، حين اعتبر أن «شوقي» كان مؤهلاً عن جدارة، لوضع أسس الحداثة الشعرية، من خلال مسرحه الشعري. وربما كان الأصح والأحوط أن نقول: إنّ ظاهرة كظاهرة شوقي، ودخول الشعر معها عوالم جديدة، كالمسرح، والقصة عند آخرين، هي المؤهلة لصياغات شعرية جديدة، مترافقةً مع تبريرات مقنعة، تأتي أولاً من قوة الشعر، وقدرته على أداء وظيفته، حيث سيؤثر لامحالة، وجود أنواع أدبية أخرى، في الشعر وأسلوبه.

ويفيدنا كذلك في تتبعه لمسألة الريادة، حيث يستشهد بقول لغالي شكري: «إذا أردنا تأصيلاً أكاديمياً، نقول بأن مصر، أسبق من العراق، في التمهيد للشعر العربي الحديث (ترجمة علي أحمد باكثير لروميو وجولييت، على البحر المتدارك، وتأليفه اخناتون ونفرتيتي، ثم محمد فريد أبو حديد، في ترجمته لماكبث، ولويس عوض في بلوتولاند».

«ويمكن القول بالنسبة للشعر الحر (التفعيلة) إن رائده بدر شاكر السيّاب في قصيدته (هل كان حبّاً) ١٩٤٧ أو بلند الحيدري في ديوانه (خفقة طين) ١٩٤٧ أو نازك الملائكة في قصيدتها (الكوليرا) بل هو صلاح الأسير

في ديوانه (الواحة) ١٩٤٣ أو نزار قباني في قصيدته (اندفاع) المنشورة في قالت لي السمراء -١٩٤٤- بل هو فؤاد الخشن سنة -١٩٤٦- أو هو محمد مصطفى بدوي في (بقايا صور) ١٩٤٦ بل هو اليمني ابراهيم الحضراني -١٩٤٢، بل هو السوري المتمصر خليل شيبوب في قصيدته (الشراع) المنشورة في مجلة أبولو -١٩٣٢:

هذا الأفق رحيباً يملأ العين جلالا
وصفا الأفق ومالت شمسه ترنو دلالا
وبدا فيه شراع كخيال يتمشّى
في بساط مائج من نسب عشب
أو حمام لم يجد في الروض عشا
فهو في خوف ورعب.

بل هو نسيب عريضة في قصيدته (النهاية) ١٩١٧؛ ولم لايكون أبا بكر بن زهر الأندلسي (١١١٢ -١١٩٨)م، في موشحه، في فراق الأوطان:

ماللموله
من سكرٍ لايفيق
يا له سكران
من غير خمر
ما للكئيب المشوق
يندب الأوطان . . .»

طبعاً هنا لاتعنينا مسألة الريادة، بل أردنا الإستشهاد، بهذا النوع من التتبع والقراءة لظاهرة التجديد، وملاحظة النمو الدائم لحرية الشعر، للإفادة بأنه يمكن البحث بعمق، في قوى الشعر الكامنة، وماهية هذه القوى، بشكل أكثر أصالة ودقة والإشارة إليها، حتى إن لم تظهر كوجود بالفعل.

وهناك متابعات كثيرة، أطنب فيها أنصار التجديد، وهي على أية حال، على أكثر من مستوى، ومن المهم جداً، الإنتباه، إلى مسألة تعدد المستويات، لأن «المستوى» هنا يعني كل ما له علاقة بالظاهرة، وليس مقتصراً على مستوى خروج الشعر على قوانينه «الموسيقية» وبحثه عن آلات جديدة، غير الست عشرة آلة، المعدة للعزف والعزف الجديد اقتضته طبيعة الغناء الجديد، بعضه يتعلق بالشكل، وبعضه يتعلق بالمضمون، ومعظمه بالإثنين معاً، والمستوى الأهم، هو مايتعلق بمسألة «الانزياحات الثقافية» واستخدم هذا المصطلح هنا، لتأكيد حقيقة من الحيْف تجاهلها، فكما يحدث أحياناً، انزياحٌ في طبقات الأرض، وتصدع في بنيتها، يحصل مثل ذلك في المجتمع وثقافته، فلابد من الدقة في ملاحظة هذا.

هذا لايعني أن «الانزياح» هو دوماً/ ١٨٠/ درجة، فهو أيضاً مستويات ودرجات وحالات، ولايعني هذا عندي، بحال من الأحوال، أنه كلما تمَّ اكتشاف عنصر جديد في العصر الحديث، يستوجب استقباله بأغنية جديدة، أو أشكال شعرية محدثة، ومسألة ارتباط الثقافة عموماً والشعر منها بالواقع، هي مسألةٌ في غاية التعقيد، وقيل فيها الكثير، لكنني لاأرى وجهاً للتعميم فيها، وأفضّل دراسة كل ظاهرة بشروطها الخاصة التي أنتجتها، بدلاً من الإنطلاق من عموميات حاولها الفكر الإنساني دوماً، لكن الخصوصيات ماانفكّت تسلبها دعائم تعميمها، حتى أنها في كثير من الأحيان، لم تُبْقِ لها شيئاً، ولاأرى في هذه الخصوصيات شيئاً آخر، غير التجديد، ولانريد أن نتعمق أكثر في فلسفة هذه المسألة، حتى لايتيه موضوعنا عن قصده حيث يمكن أن يقال المزيد عن مسألة «الانزياح» وحجمها، وفترات الاستقرار التي تخلق هالة من التأييد، مع أن أسباب الاستمرار تكون في غياب «الانزياحات»، لعدم توافر شروط الحدوث، متشابكاً ذلك مع «أمرٍ آخر مهم، أشار إليه أدونيس -في كتابه الثابت والمتحول- بكثير من التأصيل والإنتباه، ألا وهو مفهوم «الإرتداد»، ملفتين النظر إلى جانب تحاشاه دعاةُ

التجديد، غافلين عن حقيقته، في أثناء ضخِّ حماسهم في أوردة حججهم، هو نفي السلبية المطلقة عن «الارتداد» ورؤية حقّه الإيجابي في فرصة حركته هذه، وهو نوعان:

أ- حركة ارتدادية إلى الأصول، حين تكون العودة إلى الأصول والمحافظة عليها، تخدم جوهر الحفاظ على البقاء، ونحن لانعدم إيجابية مثل هذا في التاريخ.

ب- حركة ارتدادية هدفها التمكن من الوثوب والتقدم، ولم يكن ارتداد شوقي، إلى محاكاة النماذج المضيئة من الشعر العربي، كديباجة المتنبي، متجاوزاً عصر الإنحطاط، إلا ارتداداً مفيداً وصحيحاً.

لكن على ما يبدو، أنه ضمن ما أشرنا إليه وما لم نُشِرْ، كما لو أن وجهتين من النظر تابعتا غذَّ السير مع الزمن، أحدهما نمطية أصولية، حيث يرى أدونيس أن «الشافعي» هو أول من أصّل الأصول، وأول من أنشأ علم الأصول[٩]، والأخرى محدثة مولدة، يربطها أدونيس مع بداية التناقضات الإجتماعية، في المجتمع العربي الإسلامي، ويبيّن أنه بدءاً من الثلث الثاني من القرن الثاني للهجرة، تطغى اللغة المولدة، وكذلك الشعراء المولدون، بل تأصيل الشعراء المولدين، في تجربة الإبداع الشعري العربية[١٠].

حيث قيل عن بشار بن برد، إنه أستاذ المحدثين من بحره اغترفوا وأثره اقتفوا، ويقول ابن قتيبة عن مسلم بن الوليد: أول من ألطف في المعاني ورقق في القول، ويُعتبر شعر أبي العتاهية فعلاً نموذج جديد للحساسية الناشئة، تغترف من عبق الدين والفلسفة، ببساطة شعبية[١١] ويعتبر أدونيس أن شعر أبي نواس يكشف عن قضايا أربع متلازمة ومترابطة: «عن محسوس جديد، أي نمط معين من الأشياء، وعن حدث جديد، أي نمط معين من الوقائع، وعن تجربة جديدة، أي نمط معين من الحياة، وعن لغة شعرية جديدة، أي نمط معين من التعبير»[١٢].

ويتجاوز أبو تمام أبا نواس، من تجربة عاشها ورواها، إلى بدء لغة

شعرية جديدة، حيث كان يريد -كما عبَّر أدونيس- أن ينطلق من كلمة أولى، قبل القصائد المتراكمة في التاريخ الشعري.

ولقد أبدع أبو تمام، حين وصف تذوق الإبداع، بأنه شكل من اشكال افتراع العذرية، فلنسمعه يتحدث عن المطر:

مطر يذوب الصحو منه وخلفه صحو يكاد من النضارة يمطر
غيثان فالأنواء غيث ظاهر لك فعله فالصحو غيث مضمر
وندى إذا ادهنت به لحم الثرى خلت السحاب أتاك وهو معذر

يرى أدونيس -وهو محق- أن: «الكلمة عنده أكثر من مادة صوتية.. إنها بنية عضوية تصل بين ذات الشاعر وأشياء العالم، وهذا يعني أن الكلمة تحتضن من الشيء فعاليته»[١٣] واعتُبر في ذلك، أنه كان يؤسس لمبدأ من مبادئ الشعر.

ويعتبر أدونيس «المبرد» أول من تعاطف مع الشعر المحدث حيث قال: «وليس لقدم العهد يفضل القائل، ولا لحدثان عهد يهتضم المصيب، ولكن يعطى كل مايستحق»[١٤]

ويقول ابن قتيبة في كتابه «الشعر والشعراء»: «ولانظرت إلى المتقدم منهم بعين الجلالة لتقدمه، وإلى المتأخر منهم بعين الإحتقار لتأخره، بل نظرت بعين العدل على الفريقين، وأعطيت كلاً حظه ووفرت عليه حقه

ويرى ابن جني الحداثة قيمة بذاتها، في وقوفه إلى جانب المتنبي.

والمتتبع للنقد الأدبي، والشعر العربي، يرى أن هذا الخط استمر بالحضور، حتى مطلع هذا القرن، وجماعة الديوان، حيث يرى العقاد: «أن الشعر قيمة انسانية لالسانية»، ومروراً بجماعة «أبوللو» إلى يومنا هذا. ولابأس أن نقرأ مثالاً عن وجهتي النظر السابقتين في النقد، حيث يعقد أحمد محمد المعتوق في مجلة «علامات» النقدية[١٥]، مقارنةً بين الشريف المرتضى والآمدي حيث يخطّئ الآمدي البحتري في قوله:

ذنب كما سحب الرداء يذب عن عرفٍ وعرفٌ كالقناع المسبل

فيزعم الآمدي كما يقول المرتضى، أن تشبيه ذنب الفرس بالرداء المسحوب في هذا البيت تشبيه خاطئ، ووصف معيب «لأن ذنب الفرس إذا مسّ الأرض كان عيباً فكيف إذا سحبه . . . وأن الشيء يشبه الشيء إذا قاربه، أو دنا من معناه، فإذا أشبهه في أكثر أحواله فقد صحّ التشبيه ولاق به»

«وينطلق المرتضى في نقده لوجهة نظر الآمدي، أن للعرب ملاحن في كلامها، وإشارات إلى الأغراض وتلويحات بالمعاني، متى لم يفهمها . . من تعاطى تفسير الكلام، كان ظالماً لنفسه، متعدياً طوره، بل إن كلام العرب البليغ، كله في لأيه، وحي وإشارات واستعارات ومجازات، ولهذا كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة» ويشير المرتضى إلى أن العرب، يشبهون المرأة بالظبية والبقرة، مع أن فيهما من الصفات، مالا يستحسن وجوده في النساء.

ويستشهد أيضاً:

تمشي فتثقلها روادفها فكأنها تمشي إلى خلف

وكما يقول المرتضى، لو أخذنا الكلام، أخذ الآمدي، لكان الموصوف في غاية القبح. ويذكر المرتضى في كتابه «الشهاب» بيتاً لأبي تمام:

يضحكن من أسف الشباب يبكين من ضحكات شيب مقمر

وأنّ الآمدي قد غالى في ذمّ هذا البيت قائلاً: هذا بيت رديء، ما سمعت يضحك من الأسف إلا في هذا البيت. ويستهجن الشيب المقمر، لأنه لم يكن في الأصل أبيضَ، وإنما كان أسود ثم ابيض. ويعقّب المرتضى: أن ليس هذا تتبع من يعرف الشعر حقّ معرفته، ثم يسعى إلى الكشف عما وراء العبارات[١٦].

لقد سقنا هذا الكلام للتنبيه الهادئ، إلى بعض الجذور التي ينبت الجديد والقديم عليها، مشيرين إلى أن النمطية، ليست من سمات الحسّ والذوق الإنسانيين، وبهما تتأثر الرؤى، ومنهما تُبرر، فبعض الحساسيات تستسهل أبسطَ ما ألفته، وتدعُ الطبع والفطرة، يتسعان بيُسر. وبعضها ينفخ

في طبيعته، معتبراً أن ما طُبع عليه، لايحتاج، إلى براهين تدعم صحته، متناسياً، أن ماطُبع عليه، يقصرُ على الأغلب، عن الإحاطة، بفعالية ماطُبع عليه الآخرون، وآفاق هذه الفعالية التي وإن كانت فردية الإنتاج، لكنها ليست ذاتية المعنى.

والعروض عموماً لايمكن أن تكون خارج السياق التاريخي للظواهر، والدكتور محمد النويهي «يرفض المطلق في الشكل والتراث، ولكنه يقف حائراً أمام المطلق الموسيقي، لذا رفض من حيث المطلق في الشكل، أن تكون أوزان الخليل، هي الجامعة المانعة لموسيقى الوجود...»[١٧]

ويقول الإمام السكاكي، من القرن الثالث عشر الميلادي في كتابه «مفتاح العلوم»: «إن هذا الفن -يقصد العروض- لكثرة ما اخترع فيه من الألقاب، وأنشئ فيه من الأوضاع، يتصور فيه الكلام من جنس التكلم بلغة مخترعة»[١٨]، وفعلاً لقد كانت، بحوره الستة عشر، تتلوّى بتفاعيلها جرّاء ما يعتريها من زحافات مفردة (إضمار وقص وخبن وطي وقبض وعقل وعصب وكف) وزحافات مزدوجة أو مركبة (خبل وخزل وشكل ونقص) وبما يصيبها من العلل (ترفيل وتذييل وتسبيغ ثم حذف وقطف وقصر وقطع وتشعيث وحذذ وصلم وكشف ووقف)[١٩].

ثم تتعدد صور البيت بين تام ومجزوء ومشطور ومنهوك. عدا الأسباب والأوتاد والفواصل في التفاعيل، وتمييزها حسب مواقعها من البيت، صدراً وعجزاً كالحشو والعروض والضرب، وكذلك مشكلات القافية، من روي ووصل وخروج وردف وتأسيس ودخيل، ومايلحق به من عيوب، كالإيطاء والإقواء والإكفاء والسناد بأنواعه.

ويلفت نظرنا الدكتور مصطفى الجوزو، إلى امكانية الإستفادة من النظرية الشعرية العربية، في حل قضايا هامة مثل اشكالية الشعر «المنثور»(*) والشعر العروضي حين اعتبر أبو نصر الفارابي، الكلام المتضمن للمحاكاة

(*) بين قوسين لتحفظي على المصطلح

والمفتقر إلى الوزن «قولاً شعرياً» فنَعتَه بمصطلح خاص، دون إخراجه من حيّز الشعر، وكذلك القول في مصطلح «القول الخطبي» لهذا الفيلسوف نفسه، وقد عنى به الكلام الموزون والذي يراد فيه الاقناع على المحاكاة، واستخدم ابن خلدون مصطلح «الكلام المنظوم»[٢٠].

هنا لابد من الإفادة من هذا القول، بفهم نسبية مسألة الوزن والعروض، وليس بالضرورة حسب الأقوال المذكورة أعلاه، بل نستقصي مفاتن الظواهر بقوتها، دون تشريد المعاني والمضامين، تحت مصطلحات زائفة، لاتملك غذاء التكثيف الإصطلاحي. فمع أن الدكتور محمد النويهي في كتابه «قضية الشعر الجديد» يستشهد بنص مترجم لإليوت عن موسيقى الشعر، ليدعم وجهة نظره في الصفحة الخامسة والعشرين: إن اليوت لايوافق أن يتحرر الشعر تمام التحرر.

إن هذه مسألة أخرى، لكن برأينا يمكن الاستفادة من نص اليوت باتجاه ما نقول، حيث يوضح: «نستقبط أن موسيقا الشعر، يجب أن تكون موسيقى موجودة بالقوة (متضمنة) في الحديث العادي لعصرها، وهذا يعني أن تكون متضمنة في «مكان» الشاعر لا في زمانه فحسب، ويستشهد اليوت بتأثره بالإستماع إلى (و. ب ييتس) فكل من استمع إليه ينشد أشعاره، أدرك إلى أي مدى يحتاج الشعر الايرلندي إلى الطريقة التي يتحدث بها الإيرلنديون، حتى يبرز جمال هذا الشعر في أتمّ صوره»[٢١]!

هذا الكلام وإن وظّف لدعم الرأي القائل باقتراب الشعر من اللغة اليومية، لكن «اليوت» يؤكد خصيصة هنا، هي جوهر من جواهر النسبية التي تبقى أرضاً مناسبة لترويض الذائقة الذاتية، على دخول عالم الحقائق الموضوعية، وفهم الجدل القائم بينهما.

وفي محاولة لدعم نظرية الوزن يقول الدكتور محمد النويهي في كتابه المذكور؛ لابد أن يكون الوزن شيئاً أساسياً هو الذي يجعله فرضاً لازماً، لايستطيع الشعر أن يحيا بدونه.

فلايمكن أن يكون هذا السر، مجرد مايكسبه الوزنُ الشعرَ من الطلاوة والحلاوة ومن العذوبة، وسهولة الحفظ، وتستطيع أن تصل إذا تذكرنا اختلاف وظيفة الشعر عن وظيفة النثر. إن الشعر هو ذلك القسم من الأدب الذي يختص بالعاطفة الإنسانية، إذا كانت في حالة زائدة الشدة، فهو يتناول أقوى العواطف، وأكبرها حدة وأكثرها اهتزازاً و(الاهتزاز) هو السمة الأولى للعاطفة، والسمة الأولى للوزن.

ليس من الصعوبة أن نجد هنا. إن العاطفة و(الاهتزاز) يرتديان زياً بدائياً، فالدوافع والقوى النفسية، ليس لها شكل إخراجي واحد، وشدة العاطفة، والتعبير عنها، ليس دائماً ولا بالضرورة، أن يكون بالإهتزاز، بل هي أحياناً اتساع وتمدد، وأحياناً تكثيف، وهل يعني (الإهتزاز) هنا، الترنّح المضبوط؟ أم التعبير المضبوط عن هذا الترنُّح؟ أما نازك الملائكة، التي تخطئُ خطأً مركباً، في ردها على الدعوة إلى قصيدة «النثر» في استخلاصها تعريفاً للشعر، مشتقاً من آراء أصحابها هو: «تجمع معان جميلة موحية فيها الإحساس والصور»(٢٢)

الخطأ الأول: هو محاولتها تعريف الشعر، الذي أجمع أغلب النقاد والشعراء، أنه عصيٌّ على التعريف، وقد يكون له تعريفات بعدد الشعراء والنقاد.

الخطأ الثاني: هو استسهال الكلام، وإرساله على سجيته، دون رقابة الفكر له، لاحظوا مثلاً «تجمع معان»، منذ متى كان يقال هذا الكلام عن الشعر، الذي لايمكن أن يأتي، دون حدٍّ أدنى، من احتراق المعاني واشتعالها، فمن تعريف قدامة بن جعفر له أنه «قول موزون مقفّى له معنى» إلى تعريف اليوت أنه «ليس إطلاقاً للإنفعال، لكنه هروب من الانفعال، وليس تعبيراً عن الشخصية، لكنه هروب من الشخصية» أو كما يقول مل «اللفظ والمعنى حين تتزيّاهما العاطفة» وشيللي «تعبير الخيال عن نفسه» وأدجار آلان بو «خلق الجمال الموزون» وراسكين «ايحاء العواطف النبيلة»

وهو يقترب من قول لأبي هلال العسكري في الصناعتين: من حق الشعر علينا أن تكون ألفاظه كالوحي ومعانيه كالسحر، بشرط أن يبقى التواصل مأموناً.

فمتى أغفلنا الشروط التي أدتْ إلى الظاهرة، أو نمت فيها الظاهرة، نكون قد أدرنا ظهرنا لروح المعنى، وبددْنا جهودنا، في اقتطاف متعة الحقيقة، وبهائها الصعب، حيث تقول أديث ستويل: «إن الشعر صنوٌ لفلاحة البساتين بمعنى، أن كل قصيدة تخضع في نموها لقوانين طبيعتها» وكذلك أكد كل من لورا رايدنج وروبرت جريفز في كتابهما «دراسة لأشعار أهل المدرسة الحديثة» ١٩٢٧، فهما يريان أن الشعر «مادة شديدة الحساسية، تنجح عندما تترك لكي تبلور نفسها، بأكثر مما لو وضعت في قوالب معدة»[٢٣]، علماً أن اليوت نفسه يقول: «لم أستطع أن احفظ أسماء التفعيلات والأوزان أو أن أقدم فروض الطاعة لقوانين العروض المعتمدة (ولا أعني أن دراستها مضيعة للوقت) وكل ما في الأمر أن دراسة تشريح أعضاء الجسم، لايمكن أن تعلمنا كيف نجعل دجاجة تبيض»[٢٤]. كما أن الكتاب المذكور، أكد نقطة هامة في الموسيقى وحلاوة الجرس، التي لاتعني مماثلة، بين جرس الشعر وتركيب النغمات في الموسيقى، لأن الحديث عن فنٍ ما، باستعمال مصطلحات فنٍ آخر، لايمكن أن يؤدي إلى نقدٍ ناجح، ذلك لأن أوجه الإختلاف، دائماً أكثر من أوجه التشابه.

ولقد كان رد الناقد اليمني -علي محمد زيد- على -محمد علي شمس الدين- حين اعتبر «قصيدة النثر» غريبة جداً، ولكن عنا فهي قصيدة هجينة لاتشبهنا . . -صحيحاً حين قال: «إذا كانت «قصيدة النثر» غريبة (تاريخياً) عن الشعر العربي. . فانها قد كانت كذلك في الشعر الفرنسي، فقبل بودلير ورامبو، ومالارمه، لم تكنْ موجودة، إذن هي شيء جديد، بنت الحضارة الحديثة المعاصرة»[٢٥].

ولاأريد أن يقع القـارئ في لبس من كـلامي، فـأنا اصطلحت على تسمية الشعر المتحرر من العمود القديم شعراً حراً، مع أن الكثيرين، يميّزون بين شعر التفعيلة «الحر» و«الشعر المنثور» ومما لاشك فيه أن هناك فرقاً مهماً وحساساً بينهما، لكنني أؤكد على حرية الشعر، أي أن يصبح فناً ومادةً تاريخية، وليست خارج هذا السياق، وهل نستكثر على الشعر هذا الحق الذي لايحيا بدونه.

الهوامش

١- انظر -الدكتور محمد حسين الأعرجي- الصراع بين القديم والجديد
٢- انظر: أدونيس -الثابت والمتحول جـ٢ -تأصيل الأصول- ص٤٣ دار العودة بيروت
٣- انظر: جودت نور الدين -مع الشعر أين هي الأزمة -ص١٠٢
٤- انظر: عبد العزيز النعماني -فن الشعر بين التراث والحداثة- ص٢٥٩
٥- انظر: جودت نور الدين - مع الشعر أين هي الأزمة -ص١٠٧
٦- نفس المرجع ص١٠٣
٧- انظر: محمد مندور -آراء حول قديم الشعر وجديده كتاب العربي، ١ اكتوبر ١٩٨٦
٨- نفس المصدر السابق

٩- انظر أدونيس الثابت والمتحول -جـ٢- ص١٤-١٥
١٠- انظر المصدر السابق -١٠٦
١١- انظر المصدر السابق -١٠٧
١٢- انظر المصدر السابق -١٠٩
١٣- انظر المصدر السابق -١١٦
١٤- انظر المصدر السابق -ص١٢
١٥- انظر علامات - الجزء الثالث والعشرون، أحمد محمد المعتوق
١٦- انظر المصدر السابق
١٧- انظر عبد العزيز النعماني -مصدر ذكر سابقاً- ص٢١٠
١٨- انظر جودت نور الدين السابق -ص١٢٣
١٩- انظر المصدر السابق -ص١٢٣
٢٠- انظر المصدر السابق ١٩٥
٢١- انظر الدكتور محمد النويهي -قضية الشعر الجديد- ص٢١
٢٢- انظر -نازك الملائكة- قضايا الشعر المعاصر -ص١٩٠
٢٣- انظر -اليزابيث درو- الشعر كيف نفهمه نتذوقه -ص٤٣
٢٤- انظر المصدر السابق -ص٤٩
٢٥- انظر -جودت نور الدين- السابق -ص٩٣

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي

علوم

الكائنات الدقيقة

عالم الكائنات الدقيقة عالم فسيح، يشمل الهواء والماء والأرض وما عليها، يموج بكائنات دقت على البصر، فلا يراها، ودقت على المجاهر العادية، فلا تدركها، ولم نكد نعلم من أمرها شيئاً ذا خطر، إلا بعد أن عُرفت المجاهر الحديثة، ثم

(*) عبد الرحمن الحلبي: أديب وباحث من سورية، مدير ندوة «كاتب وموقف».

المجهر الألكتروني الذي يكبّر الأشياء إلى ما لا يكاد يُحصى من المرات، بل لقد استطاع أحد العلماء تكبير نموذج لأحد هذه الكائنات، بوساطة المجهر الألكتروني، / ٢ مليون وخمسمائة ألف / من المرات، حتى أمكن رؤية تفاصيله الدقيقة بوضوح، وقد قدر ذلك العالم أن مقدار / غرام واحد / من التربة أو الماء، قد يحتوي، أحياناً، على عشرات الملايين من مثل هذه الكائنات.

ومع ذلك فإن كثيراً من هذه الكائنات التي تبلغ أنواعها المئات عداً، والتي لا تكاد تحصى صفوفها وضروبها، تسبب أخطر الأمراض، وتشكل أعدى أعداء الإنسان والنبات والحيوان. وقد لا يستطيع الإنسان وقاية نفسه تماماً منها قبل أن يدرس تاريخ حياتها دراسة كاملة، ليعرف كيف يتغلب عليها.

بمثل هذا التمهيد الكثيف يقدّم الباحث العربي المصري الدكتور عبد الحليم منتصر - الخبير في علم البيئة النباتية - لبحثه الموسوم بـ«عالم الدقاق من الأحياء»[١] وهو يرجّح أن أخطر هذه الكائنات هي ما يسمى «فيروس» الذي حار العلم في أمره ردحاً من الزمن.. هل هو كائن حي أو غير حي؟ وإذا كان حياً فهل هو نبات أم حيوان؟.

يجيب الباحث بقوله: إنه دقيق جداً، ينفذ من المرشحات، وإنه ليتكاثر بذاته، وإن أنواعه لتبلغ عدة مئات، منها ما يصيب الإنسان ومنها ما يصيب الحيوان، ومنها ما يصيب النبات، وذلك عدا المئات من أنواع «البكتير» التي تسبب - هي الأخرى - عشرات من الأمراض التي تصيب الإنسان والحيوان، الأمر الذي يؤدي إلى خسائر فادحة في كل من الأرواح البشرية والثروة الحيوانية والمحاصيل. فالحصبة والجدري وشلل الأطفال وسواها من الأمراض التي تصيب الإنسان، هي أمراض فيروسية تسببها هذه الكائنات الدقاق.

لقد شغلت بحوث «الفيروس» العلماء منذ حين من الزمن، فاتجهت

الكثرة الغالبة منهم إليها بالبحث والاستكشاف، بل لقد انصرف عدد منهم - حسب الباحث - عن البحوث البكتيرية، التي كانت شغلهم الشاغل حتى عهد قريب، علماً بأن الكائن البكتيري أكبر حجماً من الفيروس بما لا يقاس، ولقد غدا العلماء على بينة من هذا الكائن البكتيري منذ ثمانينات القرن السابع عشر، عندما تمكن من فحصها (ليفنهرك) بمجهره البدائي. ومنذ ذلك التاريخ والعلم يضيف جديداً على الكائنات البكتيرية، وما تسببه للإنسان من أمراض، ويسعى في الآن ذاته إلى ابتكار الوسائل الممكنة لمقاومتها.

والبكتير - حسب الباحث - كائنات دقيقة، مختلفة الشكل، فقد تكون كروية أو عَصَويّة أو حلزونية أو واوية الشكل، وهي خالية من المادة الخضراء التي توجد في النباتات عادة ولكنها تشبه النباتات في وجود جدار صلب نوعاً، وهي في ذلك تختلف عن الحيوانات وعن الفيروسات، وقد يبرز على سطحها زوائد ذات أشكال مختلفة، وإن لها القدرة على أن تتحوصل، وتحيط نفسها بجدار غليظ، تتقوقع المادة الحية بداخله، أو بعيداً عنه، وذلك إذا ساءت الظروف؛ ثم إنها تستطيع أن تظلّ على هذه الحال مدة طويلة حتى تواتيها الظروف المناسبة، عندئذ تنشط وتنمو، تذيب الجدار الغليظ، ثم تتكاثر بسرعة عجيبة، ذلك أن الفرد منها ينتج فردين في دقائق معدودة؛ ولنا أن نتصورّ الأعداد الهائلة التي ينتجها الفرد الواحد في اليوم الواحد عندما تكون الظروف مواتية.

لقد حسب أحد العلماء ما ينتجه الفرد البكتيري الواحد، في اليوم الواحد - إذا ما لاءمته الظروف - فإذا به يفاجأ بأعداد لا نهائية، ولكن من نعم الله - كما يقول الباحث - أن الظروف لا تواتيه، إذ يكفي أن ترتفع درجة الحرارة قليلاً، أو تنخفض قليلاً، أو ترتفع الرطوبة أو تهبط بضع درجات، حتى يتوقف هذا التكاثر السريع، أو تباد أعداد هائلة من البكتريا التي كانت ناشطة للنمو والتكاثر.

وعندما يغزو الكائن الدقيق، سواء كان من «البكتير» أو «الفيروس» أو «ميكوبلازما» - يتابع الباحث - فإن الجسم المصاب يبدأ في إفراز أجسام مضادة، دفاعاً عن نفسه ضد هذا العدو الغازي، وأن هذه الأجسام المضادة، تنفذ إلى جدران هذه المكروبات، بين زوائد مولدة المضادات على سطحها، فتوقف نشاطها، وقد تقضي عليها. وهذا ما يلجأ إليه العلم منذ اكتشافه الأمصال. إنه يحقن في الجسم جرعات محدودة، من مكروبات موهنة، تحفّز الجسم على إفراز المضادات، فتفتك بالميكروبات الغازية. ومع ذلك، وحتى قبل إفراز الأجسام المضادة، فإن جماعات من الحلفاء، أصدقاء الإنسان، تنطلق للدفاع عنه ضد الغزاة من هذه الكائنات الدقيقة، والغريب في الأمر أن «حلفاء الإنسان» من الكائنات الدقيقة أيضاً، من بكتير يعيش في القناة الهضمية، أو القناة التنفسية، أو على الجلد، فتشكل بذلك «المعيشة التكافلية» كما يسميها العلماء، حيث يتبادل المتكافلان النفع، وهما هنا الانسان والبكتير، وإنه يوجد دائماً عداء مستحكم بين صنوف البكتير النافعة الحليفة، وبين الصنوف الضارة الغازية، أما الحليفة فإنها تقوم بإفراز فيتامينات، كما تساعد في هضم الطعام، ويرى العلماء فيها ضرورة ملحة للنمو الطبيعي وعمليات الهضم العادية، حيث تقوم بدورها الفعال فيها، وإلا فإنها ستتأثر أو تتعثر.

وقد أفاد العلماء من هذه الظاهرة في وقف أمراض بكتيرية، كانت تعصف بالأطفال الرضع في المستشفيات، فلجأوا إلى تقطير بضع قطرات من بكتير موهن في أنف الطفل لحمايته من هجوم البكتير الضار. كما ثبت للعلماء أن الحيوانات ذات المناعة الطبيعية ضد «الدوسنطاريا» تغدو قابلة للعدوى بها إذا ما استبدل بالبكتير المعوي أنواع ضارة.

ويرى الباحث أن المضادات الحيوية، تفعل فعلها في قلب هذا التوازن البكتيريّ رأساً على عقب، ذلك أنها تقتل النافع والضار من البكتيريا، وعلى ذلك فقد أحدث هذا العقار - الذي يراد به النفع - مشكلة عويصة، سعى العلم حثيثاً إلى إيجاد الحل الناجع لها. إذ قد يكون العدو الذي يغزو

الجسم مكروباً ضاراً، مقاوماً للمضادات الحيوية، فلا يجد البكتير الحليف للجسم الذي كان مقيماً هنا أو هناك من جسم الإنسان ومستعداً للدفاع عنه، بسبب أن المضادات الحيوية أبادته، فيخلو للغازي الميدان، فيصول به ويجول، وبذلك يسبب حالة مرضية أقسى على الإنسان من الأولى، وقد لا تجدي المضادات في علاجها.

لهذا ابتدع العلم خطة للتفريق بين المفيد والضار من هذه الكائنات الدقيقة، حيث ألحق صبغاً متفلوراً بالأجسام المضادة، وعندما يتعرّض النسيج الذي يحوي هذا الصبغ للإضاءة بالأشعة فوق البنفسجية، تحت المجهر، فإن جزئيات الصبغ تُشع الضوء فتدل على مكانها بالضبط، وتبين أن الأجسام المضادة إنما تتكونّ من خلايا خاصة سميت بالخلايا «الميلازمية»، وإنها تشع مع بعض الأصباغ ضوءاً أخضر، ومع آخر ضوءاً برتقالياً؛ وقد أجدت هذه الطريقة في تتبّع مولدات المضادات كذلك.

لقد أفلح العلماء - حسبما يرى الباحث - في تشخيص كثير من الحالات المرضية بالطريقة ذاتها، فاعتبر ذلك نصراً عظيماً في ميدان عالم الدقاق، المليء بأعداء الانسان من المكروبات، وبهذا التعرف السريع على المكروبات والتمييز لها، صار بالإمكان تشخيص الحالة سريعاً وإعطائها العقار الناجع، الذي يوقف المرض عند حده، قبل استفحال أمره.

فقد كان على من يتعرّض لعضة كلب - مثلاً - أن يحتمل آلام حقن الوقاية لمدة أسبوعين، قبل البتّ في أنّ الكلب مكلوب أم لا، أما الآن فإن البتّ بها، وبالوسيلة ذاتها، غدا ممكناً خلال حيّز زمنيّ قصير. وفوق كلّ ذي علم عليم!.

حوار

المستشرقون الجدد: نظرية شيطانية حول الإسلام:

المفكر والباحث الفلسطيني، والأستاذ الجامعي ادوارد سعيد يرد على (جوديت ميللر) صاحبة كتاب «لله ٩٩ اسماً» أي (أسماء الله الحسنى) الذي

يقع في ٥٧٤ صفحة والذي تتجنّى فيه على الإسلام الذي بات، في رأيها، يشكل الخطر الأكبر على الغرب بعد زوال «الخطر الشيوعي» بتصدّع الاتحاد السوفياتي(٢).

وجوديت هذه هي مراسلة مجلة «نيوزويك تايمز» وذات حضور بارز في الندوات والحلقات الدراسية التي تعقد حول «الشرق الأوسط». وهي تتاجر بـ«الخطر الإسلامي» كبقية الخبراء، أمثال: صموئيل هونتنغتن، مارتن كريمر، رنارد لويس، دانيال بايبس، ستيفن امرسون وباري روبن، إضافة إلى مجموعة كاملة من الأكاديميين «الاسرائيليين». والمهم لدى جوديت وهؤلاء، هو التأكيد على أن «الخطر» يبقى ماثلاً أمام أعيننا، وأنه من الأفضل أن يحمّلوا الإسلام مسؤولية الإرهاب، والاستبداد والعنف لكي يؤمّنوا لأنفسهم مهمات استشارية ذات مردود مادي وإطلالات متعددة على شاشات التلفزيون وتأمين عقود لتأليف الكتب. إن التهويل بالخطر الإسلامي - كما يرى الأستاذ سعيد - يلوّح به لدعم الفرضية (الموازية للعصبيّة التي تعرف باللاسامية) بأن هناك مؤامرة دولية وراء كل انفجار.

إن غالبية المسلمين العرب اليوم باتوا يعانون - حسب سعيد - من الإحباط، وغير قادرين على دعم أي حملة إسلامية واسعة ضد الغرب. وإلى جانب ذلك فإن النخب، في غالبيتها، متواطئة مع الأنظمة (...) إذن لماذا قرع ناقوس الخطر والقلق والخوف في أغلب المناقشات التي تتناول الإسلام في الغرب؟

الجواب - في رأي الأستاذ سعيد - هو أن كتباً مثل تلك التي تؤلفها ميللر هي ذات دلالة تستخدمها الولايات المتحدة و«اسرائيل» لأنها توفر لها سلاحاً إضافياً لإخضاع وسحق وإرغام وهزيمة أي مقاومة عربية أو إسلامية تقف في وجه الغرب. وإضافة إلى ذلك فإن الحملة المعادية للإسلام، التي تبرّر سياسة أحادية معاندة، تربط بين الإسلام وجزء من العالم غني بالنفط ويتمتع بموقع استراتيجيّ مهم، تُقصي فعلياً أي إمكانية لإقامة حوار على

قدم المساواة بين الإسلام والغرب من جهة، وبين الغرب و«إسرائيل» من جهة ثانية. إن تحويل حضارة بكاملها إلى شيطان أو تجريدها من انسانيتها على أساس أنها - على حدّ تعبير برنارد لويس الساخر، كما استعاره الأستاذ سعيد - ناقمة على الحداثة يعني أن لا تعامل مع المسلمين سوى بعفوية شفائية. لا أريد أن يساء فهمي هنا - يقول الأستاذ سعيد - إن استخدام الإسلام أو المسيحية واليهودية، لأهداف سياسية رجعية هو أمر سيّء إلى حدّ الفجيعة ويجب أن يقاوم ليس فقط في هذا المكان أو ذاك من العالم الإسلامي، بل أيضاً في «اسرائيل»، ولدى الجناح اليميني للمسيحيين اللبنانيين - الذي تُظهر ميللر نحوهم عطفاً غير لائق - وفي كل مكان تظهر فيه هذه الميول التيوقراطية، وأنا لا أعتقد قطعاً - يقول الأستاذ سعيد - بأن جميع مساوئ البلدان الإسلامية ناجمة عن الصهيونية والامبريالية إلا أن هذا بعيد كل البعد عن القول بأن «إسرائيل» والولايات المتحدة والمثقفين الضالعين في ركابهما، لم يلعبوا دوراً هجومياً، بل وتفجيرياً في وصم «الإسلام» بشتى النعوت المؤذية متعمدين إثارة مشاعر الغضب والخوف من الإسلام لدى الأميركيين والأوربيين، الذين يرون في «اسرائيل» بديلاً علمانياً وديموقراطياً وليبرالياً(!!) تقول ميللر في بداية كتابها - بتملق -: إن الجناح اليميني اليهودي في «اسرائيل» هو موضوع كتاب آخر. بينما يرى الأستاذ سعيد، واقعياً - أن هذا الموضوع يشكل جزءاً مهماً في كتابها الحالي، ولكنها موهته عمداً من أجل أن تهاجم «الإسلام».

يتابع الأستاذ سعيد: لو كانت ميللر تناولت أي ديانة أو أي حضارة - غير الإسلام والحضارة العربية - في أي مكان آخر من العالم، لكانت تُعدّ غير مؤهلة تماماً لمعالجة مثل هذه المواضيع. وهي تخبرنا - حسب الأستاذ سعيد - بأنها كانت، كمراسلة صحافية، على صلة بـ«الشرق الأوسط» على مدى خمس وعشرين سنة، رغم أنها لا تملك سوى معرفة ضئيلة باللغتين العربية والفارسية. إنه لمن غير الممكن، يقول سعيد، أن يُحمل المراسل

الصحافي أو الخبير على محمل الجد فيما يكتبه حول روسيا وفرنسا وألمانيا أو أميركا اللاتينية، أو ربما حتى حول الصين أو اليابان، دون أن يعرف لغة هذه البلدان. أمّا بالنسبة إلى الإسلام فإن المعرفة اللغوية ليست ضرورة لأن الأمر يتحوّل إلى تشويه نفسي ولا يُنظر إليه كحضارة «حقيقية» أو ديناً من الأديان.

ويتساءل الأستاذ سعيد: فماذا إذن عن معلومات ميللر السياسية والتاريخية التي توردها في كتابها هذا؟. ثم يجيب بقوله: كل فصل من الفصول العشرة التي تتناول الدول التالية (مصر، السعودية، والسودان) يبدأ بحكاية ثم ينتقل مباشرة إلى سرد تاريخ مختصر للبلد لا ينم عن تعمق في فهم الموضوع، بل هو أقرب إلى عمل طالب جامعي مبتدئ. وهي تستقي ملعوماتها من مصادر مختلفة ولكنها غير موثوقة دائماً (إن صفحات كتابها المملوءة بالهوامش التي تدل على جهلها، سواء لأنها لا تستطيع ذكر المصادر التي تعرفها مسبقاً إلا بالانكليزية، أو لأنها لا تقتبس عن مراجع لا تتفق مع آرائها. بحيث تبقى جميع مؤلفات المسلمين والعرب والباحثين الذين لا ينتمون إلى صنف «المستشرقين» مقفلة دونها. » القصد من ذكر هذه المعلومات التاريخية، بصورة رئيسة، هو إظهار تمكنها من المادة التي تتناولها، ولكنه في الواقع - يتابع الأستاذ سعيد - يكشف تحاملها المؤسف وفشلها في الفهم والتحليل. ففي القليل الذي يتناول السعودية مثلاً تخبرنا في ملاحظة بات مرجعها «المفضل» عن النبي محمد هو المستشرق الفرنسي ماكسيم رودنسون، وهو باحث ماركسي راسخ، وضع سيرة ذاتية عن النبي محمد فيها مزيج من السخرية والعدائية لرجال الدين ومن المعرفة والتضلع. أمّا الذي حصلت عليه ميللر - يتابع سعيد - من كلّ هذا في ملخصها الموجز عن حياة محمد وأفكاره هو أن رودنسون يقول عنه إنه مزيج من شارلمان والسيد يسوع المسيح، وفي حين أن رودنسون يفهم ماذا يعني بقوله ذلك، فإن ميللر تخبرنا (دون تبرير أو رابط) بأنها غير مقتنعة بذلك، فإن النبي

محمد، بالنسبة لها، جاء بديانة معادية لليهودية مليئة بالعنف والعقد النفسية. وهي - حسب الأستاذ سعيد - لا تستشهد مباشرة بمصدر إسلامي عن محمد. ثم يقول: تصوّروا كتاباً مطبوعاً في الولايات المتحدة عن السيد المسيح وموسى لا يستخدم مرجعاً مسيحياً أو يهودياً واحداً، إن ذلك لأمر مستحيل.

يضيف الأستاذ سعيد: كتاب ميللر هذا ليس طروحات أو أفكاراً، بل إنه يتكون في غالبيته من مقابلات لا نهاية لها مع زمرة من الأوغاد ليست لهم صدقية، ويفتقرون إلى الحجج المقنعة من مثيري الشفقة الذين يخدمون أنفسهم والبعض من نقادهم العرضيين.

ويقول سعيد: وما إن ننتهي من قراءة مقدماتها التاريخية عن كل بلد من البلدان الإسلامية حتى نجد أنفسنا في متاهات من المعلومات غير المنسقة، والمضجرة والمجتزأة التي لا تغني ولا تسمن، وبعد أن يستعرض الأستاذ سعيد «عينة» من التعميمات التي وردت في كتاب ميللر ويبين مدى افتقارها لأبسط مقتضيات البحث، يقول: لنترك جانباً الأسلوب الرديء والكلام السليط والرطانة في كتابتها، فإن ما نعثر عليه ليس فكرة واضحة بل سلسلة من الكليشيهات ممزوجة بمقولات لا يمكن التأكد منها تعكس «فكرة» مسبقة عن المكان الذي تتحدث عنه، وأصحابه، أقل بكثير مما تعكسه من فكر ميللر نفسها.

ثم يستطرد الأستاذ سعيد قائلاً: تزين ميللر وصفها الواهي لهذا أو ذاك بتعبير «صديقي» الذي تستخدمه لإقناع القارئ بأنها تعرف هؤلاء معرفة جيدة، وبالتالي فهي تعرف حقيقة ما تتكلّم عنه. ويقول سعيد: أحصيت ما لا يقل عن / ٢٤٧/ مرة استعملت فيها ميللر هذا التعبير «صديقي» قبل أن أتوقف عن قراءة الكتاب عند منتصفه. إن استخدام مثل هذا الأسلوب - كما يرى سعيد - يؤدي إلى تحريفات وتشويهات مذهلة في شكل استطرادات مطوّلة تظهر مواقف إسلامية معينة، حتى مع تغطيتها عناصر

تفوق ذلك أهمية، أو على الأقل موازية لها، مثل السياسة المحلية، وأسلوب عمل المؤسسات العلمانية والصراع الفكري المحتدم بين الإسلاميين والقوميين. تبدو وكأنها لم تسمع بـ«أركون» أو «الجابري» أو «طرابيشي» أو «أدونيس» أو «الحنفي» أو «جعيط»، بينما أفكارهم وطروحاتهم تناقش بكثير من الحماسة والسخونة في جميع أنحاء العالم الإسلامي[٣].

ويرى الأستاذ سعيد أن هذا الفشل الذريع الذي وقعت فيه ميللر على صعيد التحليل، يبدو صحيحاً بشكل خاص في الفصل الذي يتناول «اسرائيل» (عنوانه خاطئ لأنه يدور بكامله حول فلسطين) حيث تتجاهل التغيرات التي سببتها الانتفاضة والأمر الواقع للاحتلال الاسرائيلي الذي دام ثلاثة عقود ولا يعكس الممارسات الكريهة التي سببتها اتفاقيات أوسلو وتسلط ياسر عرفات على حياة الفلسطينيين العاديين. ومع أن ميللر مهووسة بحماس، فهي غير قادرة على ربط تصرفاتها مع ممارسات إسرائيل الوحشية في الأراضي المحتلة بشكل واضح طيلة هذه السنوات (...) وهي تسجل مواقف محمد المعادية لليهود ولكنها تتناسى المعتقدات والتصريحات والقوانين الاسرائيلية ضد «غير اليهود»، وممارسات التهجير والقتل وهدم المساكن ومصادرة الأراضي وضمها، والتي غالباً ما تكون قد حازت على موافقة رجال الدين اليهود، وما أسمته «سارة رولي» بالنقض المنظم للتنمية الاقتصادية.

ثم بعد أن يورد الأستاذ سعيد عدداً من حماقات ميللر المضحكة، من حيث أنها وصفت هشام شرابي بالصديق القديم وهو مسيحي، مع أنه مسلم، وكذلك تصف بدر الحاج علي أنه مسلم، والصحيح أنه مسيحي ماروني، يطرح سؤالاً يراه الأهم من وجهة نظره، هو: لماذا كتبت ميللر كتابها هذا؟. ويجيب بقوله: من المؤكد أن سبب كتابته ليس صادراً عن المحبة والود. فهي تعترف بأنها تخاف وتكره لبنان وتبغض سورية وتهزأ من ليبيا، وتنبذ السودان، وتشعر بمزيج من الأسى والحزن تجاه مصر وترفض السعودية، فهي معنية فقط بأخطار التنظيمات الإسلامية التي لا يزيد عدد

أتباعها في ظني على خمسة بالمئة من البليون مسلم في العالم. وهي تؤيد بشدّة استخدام العنف لإخضاع «الإسلاميين».

ثم يقول سعيد: السيدة ميللر تحتقر الحقائق، وهي تفضل أن تنقل كلاماً لا ينتهي كوسيلة لإظهار العرب وكأنهم يستحقون الإرهاب الاسرائيلي الذي يلقى الدعم الأمريكي.

وينتهي الأستاذ سعيد إلى قوله: إنك لا تستطيع أن تعرف من كتاب ميللر أن هناك صراعاً محتدماً بين البلدان العربية حول تفسيرات وتصورات مصطلح «الشرق الأوسط والاسلام»، وإذا ما أخذنا اختيارها للمصادر في عين الاعتبار نجد أنها منحازة بشدة، فهي عدوة للقومية العربية، التي تعلن في مواقع عدة من كتابها أنها ماتت إلى غير رجعة؛ وهي تدعم سياسة الولايات المتحدة. وهي صحافية ضحلة المعرفة، وكتابها الضخم يفتقر إلى التفكير والتحليل والبنية والحقائق، ويختتم الأستاذ سعيد قائلاً: مساكين هم المسلمون والعرب الذين وثقوا بها، كان عليهم أن يميّزوا بين الصديق وبين الضيف المتسلّل إلى بيوتهم.

دراسات

أ- مُساءلةُ الحداثة:

يتابع الشاعر والناقد العربي المغربي محمد بنيس مشروعه البحثي النقدي في الشعر العربي الحديث «بنياتُه وإبدالاتها»، حيث كان قد عالج من قبل: «التقليدية» في هذا الشعر ثم «الرومانسية العربية»، ثم توقف في الجزء الرابع من مشروعه هذا عند «مُساءلة الحداثة» بعد أن كان في الجزء الثالث قد عالج مسألة «الشعر المعاصر» التي نرجو أن نتوقف عندها في وقت آت قريب، عبر نافذتنا هذه على الوطن العربي. لاسيما أن دراسة الأستاذ بنيس في «الشعر المعاصر» كانت قد صدرت في طبعتها الثانية سنة ١٩٩٦ عن دار توبقال للنشر بالدار البيضاء/ المغرب.

ومن المفيد أن نتعرّف على محمد بنيس أكثر قبل الدخول في «مساءلة الحداثة» لديه، فهو شاعر، كما قلنا، نشر عدداً من الأعمال الشعرية، منها: «ما قبل الكلام» صدر سنة ١٩٦٩ و«شيء عن الاضطهاد والفرح» صدر سنة ١٩٧٢ و«وجه متوهج عبر امتداد الزمن» ١٩٧٤ ثم «في اتجاه صوتك العمودي» ١٩٨٠ و«مواسم الشرق» ١٩٨٦ وقد أعيد طبعه غير مرة، ثم «ورقة البهاء» ١٩٨٨، و«هبة الفراغ» ١٩٩٢ ثم «المكان الوثني» ١٩٩٦، ثم «كتاب الحب» وهو عمل شعري، فني مشترك مع الفنان العراقي ضياء العزاوي، كان قد صدر عن الدار البيضاء في العام ١٩٩٤ وقد أعادت دار توبقال نشره في السنة التالية ١٩٩٥.

أما دراساته النقدية والتنظيرية فهي عديدة، بدأها بـ«ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب» التي نشرتها دار العودة/ بيروت سنة ١٩٧٩ في طبعتها الأولى، ثم صدرت في طبعتها الثانية عن كلّ من «دار التنوير» و«المركز الثقافي العربي» بيروت - الدار البيضاء سنة ١٩٨٥ ثم «حداثة السؤال» الذي صدر في طبعتيه الأولى ١٩٨٥ والثانية ١٩٨٨ عن كل من بيروت والدار البيضاء. و«كتابة المحو» الذي صدر عن دار توبقال للنشر سنة ١٩٩٤، هذا بالاضافة إلى مشروعه الطويل عن «الشعر العربي الحديث» الذي ألمحنا إليه سابقاً، والذي منه الموضوع الذي سنجالسه معاً، هنا، وهو «مساءلة الحداثة»(٤).

لا شك أن الشعر العربي الحديث لم يكفّ، لحظة، عن رجّ، قديم الماضي وبعيد المستقبل، عبر الممارسات النصيّة والتنظيرية، أو عبر الصراعات والأسئلة التي صاحبت حداثة هذا الشعر، منذ التقليدية إلى الشعر المعاصر. تلك حاله التي أتقن الطيُّ محاصرتها، فما عادت تبدو له إلا سراباً وما هي بسراب، ومع هذا الاسترسال المعنّف بما لا يستضيء بالحياة، يرى (بنيس) أن المنظرّين يعيّنون المواقع أو يختلقونها، بحثاً عن سبيل ملائمة بها تَنْفُذُ الرحلةُ إلى جهة يظلُّ مصدرُ ضوئها مجهولاً. ذلك

سببٌ في إعادة القراءة أو استعادتها . وبهذا المعنى لم تختلق دراسة بنيس موقعاً، بل اعتمدت الزمن والمعرفة المغايريْن في التعيين.

ثم إن بنيس، وهو يعلن وجهة نظره بمن سبقه من المنظّرين في هذا الموضوع، يجعل بحثه هذا يعلن، منذ البدء، أن له - بالدرجة الأولى - استراتيجية نظرية:

وتنظير الشعر العربي الحديث - كما يراه بنيس - يطالب القراءة بخرق حدود النهاية، لأن أضلاع الشعر متعدّدة، وهي في حداثتنا تخفي طبقاتها المأهولة بما لا نتوقعه دوماً. وتكون مساءلة الحداثة مكاناً آخر للانهائي في القراءة ولممارسة خرق حدودها، مادامت الشعرية العربية المفتوحة تختبر إعادة بنائها من خلال النصوص ذاتها وما تقترحه إشكالية قراءتها، وهي، هنا، المتعلقةُ بمعرفة طبيعة الحدود بين قدامة الشعر العربي وحداثته، وبالتالي الفرق بين تسمية النصوص لحداثتها ومآل الحداثة.

إن مساءلة الحداثة، في عرف ناقدنا بنيس، نزوعٌ إلى وضع الإشكالية في مسار حلزونيّ، حيث تلتقي القضايا النظرية، الموزّعة بين المتون أو المراحل أو المركز الشعريّ ومحيطه، في اندماجة تتجددُ معها الرؤيةُ إلى الحداثة، في زمنٍ له سيادةُ التقليد أو التبشير بما بعد الحداثة.

وإذا كانت الأقسام الثلاثة السابقة من دراسة الناقد، التي اخترنا لها، في نافذتنا هذه، نعتَ «مشروع» قد عالجت مفاهيم وتصوّرات اللغة الواصفة، انطلاقاً من قراءة استكشافية ونقدية في آن، لها القديمُ العربيّ والحديثُ الأوربيّ، باتخاذ الغزو المزدوج أساساً، واختراق التحليل النصّي مساراً، وبذلك تمّ الحوار مع الشعرية العربية القديمة خارج المقدّس والمدنّس، ثم السعي الحثيث نحو التفكيك بغية اجتياز الحدود ثم الحدود. . نقول إذا كانت هذه الأمور قد شكلت اللحظة الأولى للدراسة، البحث، المشروع، الذي جاء به بنيس، فإنّ مساءلة الحداثة، في مشروعه هذا، تبلغ لحظتها الثانية، حيث يكون الرحيل من التنظير والوصف والتحليل، في الأقسام

الثلاثة الأولى، إلى التنظير الملازم للمساءلة في القسم الرابع الذي نحن معه الآن، والاختلاف بين التنظير في اللحظتين هو أنه في الأقسام الثلاثة الأولى ركّز على المفاهيم والتصوّرات الخاصّة بالعناصر والبنيات النصيّة للشعر العربي الحديث، حسب معطيات كلّ متن على حدة مرّة، والمعطيات المشتركة مرّة ثانية، فيما التنظير في القسم الرابع هذا يتغيّا استقصاء ومساءلة عناصر نصيّة وخارج نصيّة، تستحوذ على المشترك الشعري في الحداثة الشعرية العربية، وتُشغّل البناء النصيّ والنظريّ عبر ما يسميه (باختين) بـ«الزمنية الكبرى»، التي يُوسِّع بها مفهوم الحوارية، دون الذهاب بهذه الزمنية إلى مداها الكوني والشمولي. إنها عناصر تمّتْ قُراءتها، هي الأخرى، بمفاهيم وتصوّرات كانت في تأملها النظري بحاجة لفرضياته الصريحة وأدواته المحددة.

ولأن هذه المفاهيم والتصورات متعددة فقد انتقى الناقد (بنيس) لكتابه هذا أربعة محاور، رأها مهيمنة أكثر من غيرها، وهي: المسألة الأجناسيّة، التي خصص لها الفصل الأول، والبنية والإبدال، التي أفرد لها الفصل الثاني، والخارج النصيّ وشرائط الإنتاج بين المركز الشعري ومحيطه، وقد خصّه بالفصل الثالث، ثم: مآل الحداثة، الذي احتلّ الفصل الرابع والأخير من هذا الكتاب.

ومع أن «المساءلة» ترافق المحاور الثلاثة الأولى، إلا أنها لن تبلغ صيغتها الموسّعة حتى مجيئها إلى الفصل الرابع. وبهذا الأسلوب البحثي النقدي يكون (بنيس) قد أبقانا على سفر مستمرٍ ولا نهائيّ، يسير بنا نحو الشعرية العربية المفتوحة، وهذا السفر يختار المخاطرة ويختبرها دون اشتراط الوصول إلى الضفة المضيئة، مسكن الحقيقة الكلية، والشعرية المفتوحة - حسب الناقد - تتنكّر لكلّ انغلاقٍ معرفيّ، وعلى ذلك فهي شعرية نقدية لا تهادن جغرافيّة رحيلها، كما لا تستسلم للخرائط الموضوعة رهن إشارة المسافرين، في ذهابهم وإيابهم.

أربعة فروع نظرية إذن، تعلن في دراسة الناقد عن أن مساءلة الشعر العربي الحديث عصية على الاختزال، وعصية على الإلغاء. إن المسألة الأجناسية من بين القضايا التي تجاهل فيها النقد الشعري العربي الحديث ما طرحه القدماء، في الوقت نفسه الذي أضاع جهداً كبيراً في قراءة معكوسة للنموذج الشعري العربي غير الأوربي، والشرقي بصفة خاصة. ينضاف إلى ذلك أن فرضيات الانتقال من بنية إلى أخرى هيمنت عليها نظريات «التقدم» أكانت قديمة أم حديثة، وناقدنا بنيس يفرّق بين الحداثة والتقدم، ولقد كان مثاله الغربي على الحداثة (رامبو) وكان مثاله العربي عليها (أدونيس)، في حين كان مثاله على التقدم موقف (نيتشه) في مسار «العودة الأبدية للفريد» الذي انكشف له وهو ينقد عقلانية النهضة والعقدين الثامن والتاسع عشر في «هكذا تكلم زرادشت». ويقتبس الناقد عن (رامبو) نهاية «فصل في الجحيم» حيث يقول:

علينا أن نكون حديثين مطلقاً.

لا مجال بعد للأناشيد. فلنحافظ على الخطوة المكتسبة.

ثم يتابعه في مقبوس آخر، وعن القصيدة ذاتها، ليدلل على نقد رامبو للتقدم، وبذلك يتضح الفرق في الموقف من كل من الحداثة والتقدم، يقول المقبوس:

العلمُ، النبالةُ الجديدة! التقدّمُ، العالم يسير! لِمَ لن يعود؟

على هذا النحو يحاول الناقد فك الارتباط بين «التقدم» و«الحداثة»، وإذ يقوى على هذا الفعل يستطيع، إذن، إثبات حداثة العديد من نصوص الرومانسية العربية والشعر المعاصر، ويستطيع الانفتاح - بالتالي - على إعادة قراءة الحداثة في تاريخها الشعري العربي، لأن الحداثة هي الذات - كما يراها الناقد - في مغامرة بحثها اللانهائي.

إذن لم يعد بإمكان النص أن يسمي حداثته اعتماداً على مفهوم التقدم والمفاهيم المصاحبة له، من نبوّة وحقيقة وخيال (أو تخييل)، لأن هذا المفهوم

المحوري صادر تمجيدُه عن أنساقٍ فلسفية وعلميّة أوربيّة، لا تستطيع، بعْدُ، أن تقاوم ما عصف بتبشيرها، فيما الحداثة المعزولة، بهامشها النقدي، تلتقي بحداثة تعود مع الفريد، لذلك فإنّ هذه المساءلة تقوّض المترسّخ في تعيين حدود الحداثة، دون أن تقوّض الحداثة - حسب تعبير الناقد -، ذلك لأن أوهام الحداثة لا تعني، أبداً، أن الشعر العربي الحديث، بتعدده واختلافه، مجرد وهم.

ثم ينتهي الناقد في دراسته إلى قوله: «إن الشعر العربي الحديث تصعب قراءته في غياب معرفة بالشعرية العربية القديمة، كما أن أسراره اللانهائية لا تنفتح، شيئاً فشيئاً، في وضعية تناسي الشعريات الحديثة الأوربية، وكذا غير الأوربية. وهذا معناه أن الشعرية العربية القديمة تناولت قضايا وعناصر ما تزال فاعلة في الشعر العربي الحديث، ولكنها في الوقت نفسه محكومة بحدودها النظرية والإبيستيمولوجية التي برهنت النظريات المعاصرة على قصورها. وهكذا يكون مشروع إعادة بناء الشعرية العربية يدخل مرحلة اللانهائي بعد أن توهّمت جملةٌ من النظرات والممارسات النقدية أنه نهائي وخالص، يتحفظ بالحقيقة حارة وناضجة»(٥).

أما أنا، صاحب هذه النافذة على الوطن العربي، فأتساءل: إلى أيّ مدى يعرف كثيرٌ من كتبة الشعر العربي المعاصر قديمَ أجدادهم؟!.

* * *

ب- الرواية الإماراتية:

من المحيط ننتقل إلى الخليج.. من المغرب العربي، حيث ودعنا محمد بنيس، إلى الإمارات العربية المتحدة لنلتقي الرشيد بو شعير، عبر كتابه «صراع الأجيال في الرواية الإماراتية»(٦) الذي توقف فيه مع تسعة من النصوص الروائية الصادرة عن كتّاب إماراتيين، منها أربعة نصوص لكاتب واحد هو علي أبو الريش، ونصوصه هي: «الاعتراف، السيف والزهرة، نافذة الجنون، تل الصنم». أما النصوص الخمسة التي تعدد كتابها فهي: «شاهنده» لراشد عبد الله، و«دائماً يحدث في الليل» لمحمد عبيد غباش،

و«أحداث مدينة على الشاطئ» لمحمد حسن الحربي، و«الديزل» لثاني السويدي، و«حدث في اسطنبول» لكريم معتوق.

تكمن قيمة دراسة د. الرشيد بو شعير في أنها قدمت لنا نماذج من الرواية الإماراتية، ولو بخطوطها العريضة، التي لم يتح للقارئ العربي - خارج منطقة الخليج - الاطلاع عليها؛ لاسيما أن ميلاد هذه الرواية جاء متأخراً جداً، بالقياس إلى التاريخ التقريبي لميلاد الرواية العربية بشكلها الفني في السرد العربي. فقد ولدت الرواية الإماراتية بولادة نص «شاهندة» الذي ظهر في سبعينات هذا القرن العشرين[٧]، بمعنى أن ظهورها اقترن بميلاد دولة الإمارات العربية المتحدة. والطريف أن الناقد د. بو شعير يرى أن هذه الرواية، بوصفها رائدة في الرواية الإماراتية، تتجاوز كثيراً من الهنات الفنية التي رافقت الروايات العربية الرائدة، وهذا شيء بديهي، لأن راشد عبد الله - حسب الناقد - لم ينشئ عمله من فراغ كما فعل «المويلحي»(*) أو «هيكل»(*) أو «جبران» مثلاً، وإنما أنشأه مستفيداً من التراكم الروائي العربي وإنجازات كتّاب الرواية العربية عبر ثلاثة أجيال على الأقل[٨]؛ ثم إن الروايات العربية الرائدة كانت قد تناولت موضوعات اجتماعية محلية - على رأي الناقد - وبأسلوب رومانسي، أما رواية «شاهندة» الإماراتية «الرائدة» فلقد كان موضوعها الاجتماعي أكثر تعقيداً وشمولية، وهو موضوع الرق الذي كانت تجارته رائجة، تاريخياً، في القرن الماضي، في بعض المناطق الخليجية، التي كان يُستخدم فيها - الرقيق - للغوص على اللؤلؤ خاصة، وذلك بأسلوب لا يخلو من لمسات رومانسية صارخة.

إلا أن «شاهندة» لا تتعامل - حسب الناقد - مع الظاهرة الاجتماعية، بوصفها ظاهرة ثابتة، وانما تتعامل معها بوصفها ظاهرة متغيرة متطورة،

(*) محمد المويلحي، صاحب «حديث عيسى بن هشام» ومحمد حسين هيكل صاحب رواية «زينب» أما جبران خليل جبران فإن أعماله أقرب إلى النثر الفني - الشعري - منها إلى السرد العربي /ع. الحلبي/.

وذلك في سياق طرح إشكالية الصراع بين جيلين: جيل الرق والعبودية، وجيل العتق والحرية.

ثم يقف الناقد عند «أهم الأحداث» التي تفيده في فهم مضامين «شاهندة» حتى يصل إلى أن أحداث هذه الرواية تجري في قرية مقفرة ممحلة، على ضفاف الخليج العربي، وهي قرية «الحيرة» الإماراتية تحديداً، وقد كان سكان هذه القرية يعملون في التجارة، ويجلبون الغذاء من الهند، ولكن «الحرب»(*) تقطع تجارتهم فيعانون من شظف الحياة، وتتحول القرية، التي كانت عرضة للرياح والعواصف الرملية «إلى قبور في داخلها أناس أنصاف موتى أو أنصاف أحياء»، لا يجدون ما يقتاتون به، فيلجأون إلى أكل الأعشاب التي تكون سامة أحياناً.

أول من نقابله من سكان هذه القرية - حسب عرض الناقد - هو (سالم) النخاس وصديقه (محمد) اللذين نراهما يبحثان، ليلاً، في مقبرة القرية عن أكفان الموتى، كي يبيعاها، ويشتريا طحيناً وملحاً يسد رمقهما، ولكنهما لا يجد ان هذه الأكفان، لأن اللصوص سبقاهما إليها. . حينئذ ينخرط (محمد) في البكاء، برماً بهذه الحياة التي تفرض عليه أن يسرق أكفان الموتى حتى يعيش. أما (سالم) فإنه يقاوم ضعفه، فيرفض الموت جوعاً، آلياً على نفسه ألا يعود إلى كوخه إلا بصيد ما، لهذا نراه يلقي بجسمه في مياه الخليج «التي كانت أمواجها تعوي كالذئاب»، ويسبح حتى ينتهي إلى جزيرة صخرية، حيث يقضي ليلته. وفي الصباح يفاجأ بوجود عائلة غريبة، تتألف من أب وزوجة وبنت، وهم (شهداد) وزوجته وابنته (شاهندة) بطلة هذه الرواية، الذين غادروا موطنهم في الساحل الآخر من الخليج، على متن مركب، سعياً وراء العيش الكريم، ولكن الأمواج

(*) لم يحدد الروائي أي حرب، أهي العالمية الأولى أم الثانية، أم أنها حرب إقليمية؟. لكن الناقد يرجّح أن تكون الحرب العالمية الأولى، ومع ذلك فهو لم يتوقف عند الفضاء الزماني في مجال دراسته بأي مقدار. /ع. الحلبي/.

الصاخبة تحطم المركب وتلقي بهم في هذه الجزيرة التي تجمعهم بسالم مصادفة.

يفرح سالم كثيراً بهذا «الصيد» الثمين، فينقل أفراد العائلة الغريبة إلى القرية، ويعرضهم على التجار بوصفهم عبيداً، وهنا تبدأ قصة نضال (شاهندة) ضد الرق، والبحث عن حياة الحرية والكرامة.

في البداية تباع العائلة إلى تاجر «طيب» في «الحيرة» وهو التاجر حسين، فتعامل معاملة انسانية، وخاصة من سلمى زوجة التاجر التي لم ترزق بأبناء فتجد في (حليمة) وابنتها (شاهندة) عزاء وأنساً، ولهذا نراها تحرص على لمّ شمل هذه العائلة البائسة، وتعارض زوجها الذي كان يفكر في بيع (شهداد)، وتقنعه بتعيينه ربان سفينة، بالرغم من استياء البحارة والخاصة من الأحرار الذين كانوا يستهجنون أن يقودهم عبد مثل شهداد. [لاحظ أن اسم الأب (شهداد) واسم البنت (شاهندة) بينما اسم الأم (حليمة)، لكن الناقد لم يتوقف عندها ليشير إلى مدى علاقتها بالمكان، لاسيما أن النص كان قد أخبرنا بقدوم هذه العائلة من الضفة الأخرى من الخليج! . /ع. الحلبي].

يتابع الناقد عرضه: تعيش هذه العائلة في بيت التاجر حسين ردحاً من الزمن مطمئنة لكن (شاهندة) التي أصبحت فتاة «ناضجة جميلة برزة» تثير حنق سكان القرية التي كانوا يخشون فتنتها وينظرون إليها بوصفها فتاة لعوباً.

يتربص محمود بن سالم النخاس بالفتاة شاهندة التي كان يراقبها من بعيد ويزداد إعجابه بها، فيعترض سبيلها ويكمّم فاها ويجرها قسراً إلى بيت مهجور محاولاً أن ينال من شرفها، وهو يزعم أنه يحبها ويريد الزواج منها، فتقاومه وتصدّه بعنف، ولكنها تشغل به عند عودتها إلى البيت، وتغرم به، بالرغم مما تكنّه لوالده من مقت بوصفه السبب المباشر من انتقالها ووالديها من حياة الحرية إلى حياة العبودية، وبالرغم مما كانت قد وطّنت نفسها عليه من الانتقام للعبيد.

ويستمر الناقد في عرضه لهذه الرواية مطولاً فنفهم منه أن شاهندة بيعت إلى نخاس آخر اسمه جابر، فيعجب بها ويتزوجها بعد أن يكون قد قطع بها الصحارى ضمن قافلة له، ومكمن اعجاب جابر بها هو أنها صدته ولم تمكنه من نفسها حين حاول اغتصابها(!) كما يفعل بمثيلاتها ممن يشتريهن.

ثم تطول متابعة شخصية شاهندة حتى تنتهي زوجة للملك، فتصير الناصح الأمين له، والغريب أن الملك يستمع إليها، بل يحثها على المشورة، ويخبرها بأنه يحبّ المرأة التي تقول له: لا!!.

وبعد أن ينتهي الناقد من «تحليل المضامين» يصل إلى نتيجة تقول: إنّ كلاً من سالم وجابر ومحمود يمثلون ذلك الجيل [يعني الجيل الماضي /ع. الحلبي] الذي دفعته ظروف الحياة إلى تجارة العبيد، فتأصّلت في ذهنه ووجدانه قيم معينة نتيجة تلك التجارة، أدنى ما يقال فيها «إنها قيم عبودية تتنافى مع إنسانية الإنسان». ولئن كان أولئك يمثلون طرفاً في «إشكالية صراع الأجيال» فإن الطرف الآخر يمثلها كل من شاهندة وسلمى وحسين قائد الحرس والملك؛ من حيث أن شاهندة - كما رآها الناقد - ترمز في الرواية إلى «المرأة المتمردة على قيم العبودية التي تحاربها بكل الوسائل وتريد أن تمارس حريتها فتحدد مصيرها بنفسها (...) وهي تعي جيداً أن العبودية لم تكن قدراً محتوماً، وانما هي من صنع أشخاص معينين، وهم هؤلاء النخاسون.

ثم إن «وعي» شاهندة بهذا القيد الذي يشكل جدراناً عالية تطوّق حياتها تريد أن تقاومه بالانتقام، ليس من محمود الذي غرر بها فحسب، وانّما من كل الذين يمارسون تجارة الرقيق، وهي عندما تصبح «ملكة» في آخر الرواية تشفي غليلها، فتجعل محمود عبداً خصياً.

أما سلمى فهي امرأة حنون طيبة وأما حسين فهو تاجر «طيب» كان «مناصراً» للعبيد في الرواية عن «وعي»، وموقفه لم يكن نزوة عابرة، وانما

كان موقفا صادراً عن دراية، وإذا كان قد عامل شاهندة معاملة لا تخلو من جفاف وغلظة، فإن ذلك كان نتيجة ارتياب في سلوكها الأخلاقي(!) وهو الموقف الذي كان منتظراً من رجل متدين مثله.

ثم إن قائد الحرس - حسب الناقد أيضاً - ينتمي إلى «العهد الجديد» الذي تطوّرت فيه مظاهر الحياة تطوّراً سريعاً، أما الملك، في عرف الناقد، فيُعد نموذجاً مثالياً سامياً يعكس مدى تطوّر القيم في المجتمع الجديد (!!) فبالرغم من كونه يمثّل قمة الهرم في بناء المجتمع الجديد فإنه لا يجد غضاضة في أن يتخذ (شاهندة) زوجة شرعية له بصرف النظر عن كونها أمة، ولا يكتفي بذلك بل نراه يشجعها على إبداء رأيها ومناقشته في مسائل تتعلق بتدبير شؤون الرعية والحكم!.

وبعد أن يقتبس الناقد مقطعاً حوارياً، من الرواية، بين كل من الملك وشاهندة الزوجة، يعلّق بقوله: «فمن خلال هذا الحوار الذي حرصنا على نقله على طوله، نستطيع أن نلمس مدى الانقلاب المادي، فإذا كانت المدينة الحديثة تعكس مدى التطور العمراني الكبير من الأكواخ الهشة التي تعبث بها الرياح والعواصف الرملية إلى القصور الفخمة، فإن القيم الاجتماعية والأخلاقية قد تطوّرت هي الأخرى من ذهنية الرق والعبوديّة والامتهان إلى ذهنية العتق والحرية والكرامة، وهو ما يؤكد انتصار القيم الانسانية للجيل الجديد، جيل النفط.»!.

على هذا النحو، وعبر هذه المقاييس، ينطلق الدكتور الرشيد بو شعير في نقده للأعمال الروائية الأخرى، التي اختارها لكتابه من الرواية الإماراتية، وفي إطار هذه المقاييس أيضاً يفهم موضوعة «صراع الأجيال»، هذا الاصطلاح الذي عالجه الباحثون الأدبيون والاجتماعيون غير مرة، وصنفوا فيه كثيراً.

بيد أنّ السؤال الذي يفرض نفسه بقوة على ناقدنا بو شعير هو: لماذا لم يشأ، كناقد، ملاحظة أن العبودية التي تحدّث عنها في تجارة الرقيق، تحولت

إلى عبودية من نوع آخر، قد تكون أشدّ وأطغى في زمن النفط؟ فكم من بؤساء العبودية الجديدة، الذين جمعهم تجار الرقيق الجدد، من شرقي آسيا ومن الهند والباكستان وسواها وسواها يعج بهم الخليج النفطي الآن؟!.

أم أن الناقد لم يسمع بهذه الحقيقة المرة، حتى الآن، ولم يتذوقها كذلك حتى لدى الحيّز الأعظم من أهالي بعض البلدان التي عصرنها النفط، والذين لا اعتراف بوجودهم إلا كرعايا من الدرجة الدنيا، شأن زنوج أمريكا قبل قرن من الزمن.

فنون

اصطلاحات سينمائية:

من جمهورية مصر العربية، وبعنوان «الميزانكادر السينمائي مقابل الميزانسين المسرحي» كتب الدكتور «مدكور ثابت»[9] دراسة جاء فيها:

مصطلح «كادراج» هو من أصل لغوي فرنسي، على نفس وزن مصطلحات سينمائية أخرى معروفة، مثل: مونتاج، مكساج، دوبلاج، تروكاج، التي أصبحت شائعة بنفس أصلها اللغوي، في مصر وفي غالبية بلاد العالم، كما أصبح مفهوم كل منها، والوظيفة التي يشير إليها، واضحاً لدى المتخصصين والنقاد والهواة على حد سواء، إذ أن كلا منها يعني «عمل» أو «صنع» تخصص سينمائي ما، متضمن في الفعل أو الاسم المشتق منه المصطلح. وإذن فما هو العمل أو الصنع السينمائي الذي يشير إليه اشتقاق مصطلح «كادراج»، وهو غير شائع الاستعمال أو الوضوح بين غالبية المتخصصين؟.

ثم يستهل الباحث الإجابة عن سؤاله بالتنويه بمعلومة يصفها بأنها هامة، قد يعرفها قلة وتغيب عن كثرة ألا وهي تلك «المتعلقة بأن مصطلح الميزانسين في المسرح ليس هو نفسه في السينما»، ومن ثم لا يمكن أن يحمل مقابله السينمائي الاسم نفسه، ليس بسبب التمايز «التقني» والمهني بين

الفنّين فقط، ولكن، أيضاً، بسبب التمايز الجمالي فيما بينهما، وهو ما دفع إلى الوجود السينمائي مصطلحاً متمايزاً هو الآخر، وهو «الميزانكادر» في مقابل «الميزانسين». . وقد نعثر - يقول الباحث - على العديد من المرادفات للميزانكادر، مثل الميزانشوت /Mise - en - Shot/ في الترجمة الانجليزية التي قدمها (جاي ليدا) عبر ترجمته لكتاب آيزنشتين «دروس مع آيزنشتين» إذ يبرز التباين بين الفنين، من حيث مقتضيات تشكيل الحركة والمرئيات والصوتيات في كلّ منهما، فمن البديهي، مثلاً، أن العمل داخل إطار ثابت لمنصة المسرح، يختلف عن العمل داخل سياق من تتابع اللقطات المختلفة الأحجام والزوايا، وكل ما يتيحه فن «المونتاج» من تفرّد في طبيعة السرد السينمائي، وبما يقتضي هذا التمايز الاصطلاحي، بين كلّ من «الميزانسين» و«الميزانكادر» / «الميزانشوت».

ولأن ثقافة المسرح هي الأسبق، فقد ساد الاصطلاح على «الميزانسين» بفعل الممارسة العملية سواء في المسرح أو في السينما، «رغم التمايز الذي يلزمنا باصطلاح متمايز»، وبينما سعت ثقافة السينما في العالم، دائماً، وراء الابداع النظري لخصوصية فن الفيلم، حيث استخدمت، هناك، المصطلحات السينمائية المقابلة لـ«الميزانسين» المسرحي، مثل «الميزانكادر» أو «الميزانشوت»، بل و«الكادراج»، إلا أن ذلك تأخر في مصر [وفي الوطن العربي] لأسباب عديدة - كما يقول الباحث - وعلى رأسها الافتقار إلى ثراء الإبداع التنظيري في مجال السينما وخصوصيتها، مما كرّس استمرار العمل السينمائي ضمن أعراف الموروث المسرحي نظرياً، بل ومهنياً. حتى إنه، باستثناء مصطلح «الديكوباج» ينعدم تقريباً أن نلتقي بمحترف سينمائي قد يتحدث بغير مصطلح «الميزانسين» خلال عمله في إنجاز الفيلم، فهو المصطلح الذي يشير نظرياً ومهنياً إلى العمل داخل إطار الفضاء المسرحي، بينما نجد في المقابل أن الكادراج السينمائي يشير إلى محتوى الكادر، أي إطار الصورة، «ولكن بما هو علاقة في سياق كادرات / محتويات أخرى

سابقة ولاحقة، بل وعبر تراكمات الناتج عن كل محتوى وعلاقاته المتشابكة مع بقية النواتج والعلاقات، إلى ما لا نهاية عبر الفيلم»، وحتى نهايته التي تتحدد بإنارة القاعة وظهور المساحة البيضاء لشاشة العرض.

وبعد أن يعرّج الباحث على كتاب «شكل الفيلم» لآيزنشتين ويتوقف عند جوانب من أفكاره الاصطلاحية، يطرح سؤالاً يقول: ما هي الإمكانية المتفردة التي يجب أن تتمتع بها لغة هذا الفن الوليد - يعني السينما - مثلما يتمتع بها غيره من الفنون الراسخة والسابقة له؟.. ويجيب قائلاً:

إن كون الصورة والحركة هما من معطيات هذه اللغة، لا تعنيان في ذاتهما هذه اللغة، وإنما هي مجرد معطيات، وتلك المعطيات هي القابلة وحدها لإعادة التشكيل والخلق، ومن ثم فإن طريقة إعادة التشكيل هي نفسها تلك اللغة المنشودة التي سوف تفرد لفن الفيلم مكاناً منفرداً بين بقية اللغات الفنية... وتكفي الإشارة هنا إلى أن محاولات إعادة التشكيل والخلق لتلك المعطيات كانت، على وجه التحديد، المحاولات التجريبية والنظرية المتتابعة في فن «المونتاج» ذلك الفن الذي لا يعدو كونه إعادة تشكيل وخلق المعطيات السينمائية المتمثلة في الصورة والحركة من خلال إضافة لقطة إلى أخرى، ومن ثم تصبح العلاقة الناشئة بين هذين المعطيين هي الناتج الذي يمثل مفردات هذه اللغة الجديدة.

إصدارات جديدة

سلطان النّوم:

مع مطالع الثمانينات من هذا القرن العشرين، تعرفنا على كاتب روائي عربي جديد هو الروائي الأردني (مؤنس الرزاز)، فقد أصدر في العام ١٩٨٢ روايته الأولى، الموسومة بـ«أحياء في البحر الميت»، وبعد أربع سنوات أصدر روايته الثانية بعنوان «اعترافات كاتم صوت»، ثم روايته الثالثة التي أخذت عنوان «متاهة الأعراب في ناطحات السّراب».

عبر هذه الروايات الثلاث كان يبدو لنا المؤلف أنه يكتب بقلم خبير، لدرجة تجعلنا نعتقد أنه يسجّل مشاهداته الشخصية الحية، مما يشي بأنه كان على علم مباشر بحيثيات أحداث رواياته جميعاً، من الوجهات السياسية المشخصة، وما آلت إليه من حيف على الإنسان العربي، اقتصادياً واجتماعياً ونفسياً، لاسيما أنه لاحظ، بحق، الحروب الأهلية في أكثر من مكان عربي، ولاحظ الحروب العربية العربية، والغزو الخارجي، مثلما لاحظ الانقلابات العسكرية، التي غطت سماوات الوطن العربي، منذ نهاية الأربعينات حتى عدد من العقود اللاحقة، وما أفرزته من خلل في البنى الاجتماعية والاقتصادية والذهنية، ومن تكديس للثروة الوطنية في أيد شكلت طبقة طفيلية، غير معنية بمصير الوطن إلا بما يتفق ومكاسبها الشخصية، في حين أفقرت وشرّدت وهجرّت وقتلت كثيراً من الناس.

جسّد الرزاز هذه الأمور، روائياً، بوصفه شاهد عيان، انطلق إلى عالم الرواية، أصلاً، بطموح التجريب، ولهذا فقد تكاد لا نرى عملاً روائياً له إلا ونلمس اندفاعه نحو التجريب. ففي «متاهة الأعراب في ناطحات السراب» يبرز السّجع في العنوان إمعاناً في ابراز السخرية السوداء، ثم يقودنا السرد إلى «فانتازيا» معجونة بالواقع العملي للحياة البشرية العربية العامة. على أن الأخيولة التي أنشأها الرزاز كانت لحاجة فنية صرفة، هي الإلحاح على الثنائية الضدية بغية الإمعان في إيضاح أبعاد المعيش من الحياة.

ابتعد الرزاز في عمله هذا عن القص التقليدي ذي الحبكة الحكائية، واعتمد المقطعات الدائرية التي توهم باستقلاليتها بذاتها عمّا يجاورها في النص، غير أن اللغة السردية تشدّها بقوة إلى الدائرة اللاحقة في تشكيل فني يصل «العوْدَ» في «البدء»، دون أن يدع الخطاب السياسي المباشر - والمؤلف منغمس بالسياسية حتى شحمتي أذنيه - يحتل أي مقدار من هذا النص، كما أننا لا نجد أيّما ثقل لظلّ المؤلف في الانحياز إلى هذا الجانب من روايته أو ذاك، بل يدع هذه المهمة للغة، التي تشكل ركيزة هواجسه التجريبية، بمعنى

أن المؤلف ينسحب من النص لصالح اللغة، سرداً وحواراً، تاركاً المتلقي في مساحة ديمقراطية واسعة للاختيار.

في روايته الجديدة، التي اختار لها عنواناً عريضاً هو «سلطان النوم»(١٠) ينتقل الرزاز خطوة أخرى في تجربته الروائية التجريبية، متمثلاً بذلك أيضاً، السرد العربي التراثي، ولاسيما ألف ليلة وليلة منه بخاصة، والذي كنّا قد رأينا ظلاله في الدوائر التي أحدثتها روايته السابقة «متاهة الأعراب في ناطحات السراب»، ممّا يشي بأنه مفتون حقاً بالتراث السردي العربي، لاعتبارات ذوقية أولاً، وفنية ثانياً، وثقافية ثالثاً، وكأنه يريد أن يعلن للناس أجمع: أن السرد العربي هو المناخ الأخصب للخلق الروائي الأول.

ومثلما اعتمد الأخيولة (الفانتازيا) في بعض أعماله السابقة، وخاصة «متاهة الأعراب. .» منها، اعتمد «الخيال» في «سلطان النوم» كلبنة أولى في المعمار الروائي الذي يسعى إليه، مجرّباً كل التقنيات الممكنة: الاستحضار، الاسترجاع، الاستقبال، الماثل، الاحتمال. . وقد اختار لهذا العمل ثلاثة عناوين، هي على التوالي: «سلطان النوم وزرقاء اليمامة (و) ألف رواية ورواية في حكاية». والملاحظ أن الرزاز - مثلما أعطى قارئه مساحة ديمقراطية واسعة للاختيار - يعطي نصه الروائي هذه المساحة، بمعنى أنه لا يرى لهذه الأداة التعبيرية، التي نطلق عليها اسم «رواية» لا يرى لها ضوابط مشخصنة، فهي حرّة في أن تكون نصاً مقيّداً، مثلما هي حرة في أن تصير نصاً مطلقاً، نصاً مفتوحاً، كألف ليلة وليلة، غير خاضع لأية شروط. وبذلك يتسع الفضاء الزمني لدى الرزاز إلى أزمنة متباينة في القدم، ولكنها تندغم، تلقائياً، في الزمن الروائي الماثل، متخلية تماماً عن مساراتها التاريخية بغية تجسيد الراهن، كما يتسع الفضاء المكاني إلى ما لا قد يحصى من الأمكنة الواقعية، جغرافيا، والوهمية، بغية إبراز المكان الروائي الماثل أيضاً.

في عمله هذا، كما في بعض أعماله السابقة، يعتمد الرزاز العنوانات الداخلية، وإذا ما أردنا إحصاء هذه العنوانات في «سلطان النوم» لوجدنا أنها تزيد على خمسة وعشرين عنواناً، في حيّز مكانيّ من سبع وتسعين ومئة صفحة متوسطة القطع، يختلط فيها خلق عجيب، يجيء بعضهم من الموروث العربي «الجاهلي»، في شخص امرأة تدعى «زرقاء اليمامة» قدمتها الميثولوجيا العربية بحدّة البصر، لدرجة اختراق الهضاب والموانع الطبيعية الأخرى، تنبّه قومها بالعواقب الوخيمة إذا لم يأخذوا الحيطة والحذر مما أبصرت وقدرت، ويجيء من العصر الوسيط في شخص «علاء الدين» ومصباحه السحري، الشهير في السير الشعبية، لكن المصباح في هذا العمل سيكون وراثة عن الأم، المحبة لولدها علاء الدين حتى درجة الوله. ثم سيجيء من عصر «شكسبير» كل من روميو وجولييت.

على أن صوت الصحافة الذي شبّ عليه الرزاز سيكون قوياً في بعض جوانب هذا النص، وسيبرز ذلك أمامنا بوضوح في إطار هذه الصورة التي تخبرنا أنه في [إحدى المدن، قامت جمعية ضد تلوث البيئة برفع قضية ضد الحكومة. وقد صرحت سيدة، عضو في مجلس قيادة الجمعية، أن الناس بدأوا يتذمرون من أن مناماتهم باتت واقعية، أو خالية من عناصر الإثارة. وأحد العلماء المنتمين للجمعية قام بأبحاث مخبرية مكثفة، محاولاً الوصول إلى علاقة بين تلوث البيئة وتأثيرها السلبي على الأحلام. وبعد محاولات حثيثة، توصل إلى أن الحكومة لا تبذل جهوداً كافية للحد من التلوث، ورأى ذلك العالم أن مصنع الفوسفات، بالتحديد، هو المسؤول الأول عن هذه الجريمة.

وكتب صحافي في إحدى الصحف الأسبوعية مقالة بعنوان: «الحكومة تلوث الأحلام بعدما لوّثت اليقظة». وزعم ناطق حكومي فضل عدم الكشف عن اسمه، أن المسألة ليست مسألة تلوث، بل هي مؤامرة مرتبطة بجهات أجنبية، والدليل على ذلك أن الوزراء، جميعاً، اعترفوا بأن مناماتهم أمست مملّة ورمادية.

واقترحت أحزاب المعارضة القيام باضراب عام ضد الحكومة، كي تعود عن سياساتها المشينة، وأكدت أن حق المنام والحلم حق مقدس.. ولا يجوز للحكومة أن تفرض رقابة على المنامات.. ولا حتى الأزهر الشريف.

وعندما عقد رئيس الوزراء مؤتمراً صحفياً قال فيه: إن سلطته لا تمتد لتبسط سيطرتها على سلطنة المنام، وإن للنوم سلطاناً عرفه العرب منذ بداية الحضارة العربية، فسموه سلطان النوم.

فتح الناس أفواههم دهشة، وظنّوا بعقل رئيس الحكومة الظنون. فأحال الرئيس القضية إلى مجمع اللغة العربية الذي أفتى بأن «سلطان النوم» لا تعني سلطاناً يهيمن على سلطنة اسمها النوم، ولكنها تعني أنّ للنوم سلطة.

رجم الناس مجمع اللغة العربي بالحجارة. وصرخ أحدهم: إذن كيف تفسرون قول الناس «النوم سلطان»].

في هذه الصورة، التي اقتبستها من النص بشيء يسير جداً من التصرف، تبدو الصياغة الصحافي واضحة تماماً، وكذلك المعالجة، مما يشير إلى أن الرزاز أفاد من عمله الصحافي، وسخّره في المواقع المناسبة من الرواية ليزيد في نبضها الدرامي.

فقد نقلت هذه الصورة إلينا حواراً حاراً بين أطراف عدة، حصل في مكان ما، دونما تحديد، «في إحدى المدن»، إلا أنه سيكون في مدينة عربية لا محالة باعتبار أن اصطلاح «سلطان النوم» أو «النوم سلطان» - الذي أجّج حرارة الحوار - هو اصطلاح عربي، ولا يمكن فهمه إلا في «إحدى المدن» العربية تحديداً.

أطراف الحوار: سيدة، ثم أحد العلماء، ثم الحكومة، ثم صحافي آخر، ثم الناطق الرسمي، ثم أحزاب المعارضة، ثم رئيس الوزراء، ثم الشعب، ثم مجمع اللغة العربية، ثم الأيدي والحجارة، احتجاجاً على «المؤسسة» التي يفترض أنها علمية صرفة، وإذا هي أداة في أيدي الحكومة لتبرير قمعها في كل شيء.

تبدأ رواية «سلطان النوم» بمقدمة متخيلة، تشكل دائرة من دوائر الرواية، يسفحها المؤلف بأسلوب الترجمة الذاتية، ويبدأها بأمثال متداولة: «الناس أجناس، والجنون فنون» ويترك سلطان المنام يقدم نفسه، خالطاً الأزمنة والأمكنة والناس في مسار واحد، عشتار، سقراط، سد مأرب، هيجل نابليون «أصحاب القدرات الخارقة، والعاديون، العباقرة والمعاقون». لينتقل من ثم إلى مكان معين هذه المرة هو «شبه مدينة الضاد أو عالم الضاد»، بيد أنه لا يترك المكان هلامياً، بل يحدده بأمثاله من العوالم، تماماً كما يقولون: العالم العربي والعالم الثالث، والعالم الحر. وإذا ما اعترض أحد بقوله: «ولكنني لا أرى عالم الضاد على الخريطة» فإنه سيسمع جواباً يقول: ولكن منذا الذي قال إن كل العوالم التي تحفل بها حياتنا مرسومة على خريطة العالم؟. عالم الجن - مثلاً - والعفاريت، وعالم الموسيقا، وعالم ما وراء الطبيعة، وعالم البراءة، وعالم العصابات وتجار المخدرات والرقيق الأبيض والأعضاء البشرية، وعالم الأحلام.. هذه العوالم كلها لا يعثر عليها المرء في خرائط العالم وأطالسه. «عالم الضاد» من هذه العوالم، وأهم المواقع فيه مدينة اسمها «شبه مدينة الضاد» (ص١١-١٢) ومن نزلاء عالم الضاد رجل اسمه (علاء الدين)، شأنه شأن نزلاء عالم الضاد، يمتلك قدرة خارقة غريبة يهيمن بها على قلوب النساء والرجال أينما حلّ وحيثما ذهب، بذلك الشيء الذي يسمونه «الكاريزما».

علاء الدين، رغم حضوره في هذا النص، أو استحضاره - في بعض مواصفاته - من الميراث السردي العربي، لن يكون شخصية مفردة تتمحور حولها الأحداث، بل سيكون كآخرين، يتحرك في إطار المساحة المتاحة له في النص. مما يشير إلى أن الرزاز يخرج، في عطائه الروائي، عن الإطار التقليدي للشخصية، مثلما خرج عن الإطار التقليدي للخط الحكائي.

إحالات

١- العلم في حياة الإنسان، ص ص ٧٢- ٧٨ / كتاب العربي / الكويت ١٩٨٤ .

٢- ملحق جريدة النهار اللبنانية، العدد ٢٣٨ .

٣- المفكر الجزائري محمد أركون، والمغربي محمد عابد الجابري، والسوريان جورج طرابيشي وعلي أحمد سعيد، والمصري حسن حنفي، والتونسي هشام جعيط .. /ع. الحلبي/ .

٤- الشعر العربي الحديث، بنياته وإبدالاتها / ج٤ ط١ «مسألة الحداثة» دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ١٩٩١ المغرب.

٥- مساءلة الحداثة، مصدر سابق، ص ١٧٦ .

٦- بو شعير د. الرشيد، صراع الأجيال في الرواية الإماراتية ط١ دار الأهالي، دمشق / سورية ١٩٩٧ .

٧- يذكر بو شعير في ص٩ من دراسته صراع الأجيال. . . » يذكر أن الروايات العربية الرائدة ظهر أغلبها في فترة تاريخية مبكرة، أي في الفترة المحصورة بين نهاية القرن الثامن عشر والعقد الثاني من القرن العشرين» . هذا التحديد يفتقر إلى الدقة فيما نرى، ولعله أراد نهاية التاسع عشر لا الثامن عشر، وهو التاريخ الأقرب للدقة . /ع. الحلبي/ .

٨- صراع الأجيال، مصدر سابق، ص١٠ .

٩- مجلة القاهرة، العددان ١٧٨- ١٧٩/ ١٩٩٧/ ص ٢٠٢ . دراسة الدكتور مدكور ثابت، وهي بمثابة مقدمة للترجمة العربية لكتاب «الكادراج السينمائي» .

١٠- سلطان النوم وزرقاء اليمامة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط١/ ١٩٩٧ بيروت، لبنان .

كتاب الشهر

انشتاين وتيبيار دي شاردان

في الذكرى العاشرة «لقاءات اليونسكو»

ميخائيل عيد

لقد شهد جيلنا اكتشافات علمية مذهلة، وصار تدفق المعلومات اكبر من أن يستوعبه العقل بشتى تفاصيله. لكن الأكثر إذهالاً هو ما كشفته هذه الاكتشافات من مسائل يزداد حولها تضارب الاراء يوماً بعد يوم... فالعلماء في شتى أقطار

(*) ميخائيل عيد: أديب وشاعر من سورية، يكتب الشعر والقصة، ويهتم بالترجمة. آخر أعماله: «الفانوس السحري».

العالم يعملون كخلايا النحل لكنهم يطنون كالزنابير، يخالف بعضهم بعضاً وهم يضعون نظريات شاملة يراد منها أن تفسر كل شيء، وأحياناً يتبادلون الاتهامات القاسية بكلمات تبدو غير مرتاحة في ثيابها المحتشمة... وفي نهاية المطاف يبيعون ثمار تجاربهم العلمية، على الرغم من نواياهم «الطيبة»، الى أصحاب المشاريع من المتمولين ذوي النوايا غير الطيبة... ويصير العلم كالسلع الأخرى سواء بسواء. وحين يفلسفون الأمور يظهرون، في أحيان غير نادرة، مرتبكين بل يبدون أحياناً اخرى مضحكين على الرغم من صرامتهم العلمية.. وخصوصاً في ما يتعلق بحدود الكون.. فهم يؤكدون انه غير محدود ثم يؤكدون أنه يتسع أو يتمدد وأن البرهان على ذلك هو «ابتعاد المجرات» وحين يقال الابتعاد ينبغي أن يسأل: تبتعد المجرات عن أي مركز؟ فهل يريدون أن يزعموا أن الارض، هذه الذريرة الصغيرة، هي مركز الكون، وينسون أن غير المحدود لا مركز له، وفي الوقت ذاته فإن كل نقطة منه يمكن أن تكون هي المركز والطرف والحضيض والذروة معاً. فإذا كان الأمر كذلك فإن المجرات التي تبتعد عنا تقترب من مراكز آخر او ربما كانت تدور في مداراتها الكونية التي لا نعرف عنها شيئاً.

والأكثر ارباكاً في الأمر أن بعض المجرات يقترب منا، وذلك باعتراف أصحاب النظرية الابتعادية أو التمددية.. فهل كثير الكون يتمدد أو يتسع وقليله يتقلص أو يضيق أم أن اصدار التعميمات غير المعللة جيداً لمصلحة معتقد ما أو انطلاقاً من عقدة «مركزية» هو اكبر مشكلات «العلم» الذي يؤكدون علمية نظرياته وهي تتغير بين عام واخر...

ويسأل علماء كثيرون أنفسهم: هل يجوز أن أحدد الكبير جداً أنا الصغير جداً، أم عليّ أن أتابع قراءة الكون متخلياً عن الكثير من المزاعم والادعاءات المسبقة؟. وكيف نحدد مجري نهر العلم وهو يدمر السدود كل يوم على شكل فيضانات أشبه بالفوضى، وتكاد لا تمت الى التحديد بصلة؟

إن العقلاء يتهيبون الاجابة ويتريثون، لكن آخرين يتهورون ويتسعجلون في الاجابة متناسين أن ما نراه نهاية هو محطة على الطريق التي

لا تنتهي. . . وما دمت أتطور وأرى ما حولي يتطور فيكف أجيز لنفسي أن أجزم بشأن صحة نظرية ما صحة مطلقة؟ وميكانيكية التطور تتغير في أثناء سيرورته فكيف أقيس الجديد بالقديم؟ كيف أرى تطور الكائن ولا أرى تطور الآلية؟ . . . ثم إن الكائن يصعد متسامياً منذ الأزل فهل سيرتطم حقاً بجدار الأبد ويتلاشى؟ وهل التلاشي، أو الاحتراق الشامل هو الكمال؟ أهو اتحاد الكل بالكل؟ وهل الجسد هو وسيلة الطيران أم هو القيد؟ ام هو صيغة الجدل المثلي بين الحرية والضرورة؟

كتاب «انشتاين وتيبار دي شاردان- في الذكرى العاشرة «اللقاءات اليونسكو» الصادر عن وزارة الثقافة في دمشق حاملاً الرقم (٢٨) من سلسلة (العلوم) التي تصدرها الوزارة والذي ترجمه محمد حسن ابراهيم يثير الكثير من أمثال هذه الاسئلة، فجماعة العلماء التي تتبادل الرأي بشيء من الحدة أحياناً، تسعى الى البحث عن إجابات، وتكون إجاباتها بوابات ندخل منها الى عوالم تضج بأسئلة أخرى تحضنا على مزيد من التفكير.

الكتاب هو خلاصة ندوة «حول موضوع «علم وتأليف» بمناسبة «الذكرى العاشرة لوفاة البير انشتاين وبيير دي شاردان وبمناسبة الذكرى السنوية الخمسين لنظرية النسبية المعممة» وهو مؤلف من ثلاثة أجزاء «الجزء الأول منها مكرس لالبير انشتاين»(ص٣) ويقدم الجزء الثاني «مناقشات طاولة مستديرة أدارها السيد فرانسوا لوليونيه وكرست لثلاثة مواضيع: «انشتاين من التعددية الى الوحدة» و«نحو كوسمولوجيا» و«الحتمية واللاحتمية» ويعكس الجزء الثالث «وجهات النظر المتبادلة أثناء عقد طاولة مستديرة ثانية كرست لمولفات تيبار دي شاردان ودارت حول موضوع «معرفة الطبيعة ومعرفة الانسان»(ص٤)

يتكلم فيرديناند غونسيث على «معرفة الطبيعة والمعرفة الفلسفية لدى البير انشتاين» فيقدم نبذة عن تاريخ تتلمذه على انشتاين ثم يذكر أن انشتاين لم يلجأ في «درسه الأول عن النسبية (المجددة)» الى الكون «ذي الابعاد الأربعة» «وقد برهن لنا في مناسبات أخرى أنه كان قد طوّعها تطويعا

تاماً»(ص٩) وما كان يذكره انشتاين بطريقة مجملة «لم يكن صواب هذه أو تلك من المحاكمات، نتيجة هذا أو ذاك من القياسات، قيمة هذا أو ذاك من التفسيرات»(ص١٠) وهنا «لا يعود السبب النظري سيد اللعبة وحده» ولا تصبح الأسباب العملية وحدها «سيدة اللعبة بدرجة اكبر» فعلى «الباحث أن يكون واعياً لحريته ولمسؤوليته معاً وعليه أن يطالب بأكمل حرية في الاختيار وأن يعلم أن لهذه الحرية عقبتها، التأكيد التحكمي.» وعليه أن ينفتح على شهادة الوقائع وأن يعلم أن لهذا الانفتاح عقبته أيضاً، الانقياد للمظاهر.»(ص١١) وفي ما يخص معرفة الطبيعة «لم تبالغ أية فلسفة بدفع الأمور الى مدى بعيد بمقدار ما فعل ذلك البحث العلمي.»(ص١٢) وارى انشتاين يتجسد العالم فيلسوف الطبيعة وكان فيلسوفاً بعمق. والعالم «ليس، في ذاته سوى شكل تحقق الفيلسوف المحرر بصدق وأصالة بحثه.»(ص١٣) وباختصار «بشكل العلم والفلسفة جسداً واحداً(ص١٤)

ويتكلم «روبير أوبنهايمر» على «حضور انشتاين» ففي الغمرة من اليأس «الذي كانت تسببه له الحروب والتسلح» كان يصرح أنه «لو كان عليه أن يعود كرة أخرى لكان يختار أن يكون مرصصاً (سمكرياً)»(ص١٥) وقد مزج انشتاين «أصالة عمله بعناصر تقليدية عميقة»(ص١٦) العنصر التقليدي الأول يعود الى «شرح قوانين علم الحرارة والتحريك بميكانيك الأعداد الكبيرة من الجزئيات، أو الميكانيك الإحصائي.» والعنصر الثاني هو تمسكه «دون تحفظ بفكرة الحقل: انتشار الظواهر الفيزيائية بأجزاء (تفاصيل) زهيدة وقابلة للتجزيء الى ما لا نهاية عبر المكان وفي الزمان» وكانت «معادلات ماكسويل هي معادلات الحقل الاولى في الفيزياء، وتظل صحيحة الآن رغم تعديلات طفيفة جداً ونفهم دلالتها تماماً.»(ص١٧) والعنصر الثالث «يتعلق بالفيزياء أقل مما يتعلق بالفلسفة. فالموضوع هو موضوع صيغة مبدأ العلة الكافية.»(ص١٨)

لم يكن انشتاين يحب «عناصر عدم التعيين التي كانت تنطوي عليها» نظرية الكوانتات» وقد ناضل «بنبل وغضب ضد بوهر، وناضل ضد النظرية

التي تعود ابوتها اليه لكنه كان يحقد عليها . » وقد بحث عن «توفيق بين نظريات الكهرباء والثقالة بحيث يشرح ما كان يعتبر أنه ظاهر -وهم- انفصال الجزئيات في الطبيعة . . »(ص١٩)

«كان انشتاين ودوداً اكثر من أي انسان ودود يمكن ان يوجد . » لم تكن له «مدرسة بالمعنى النقي للعبارة . » «لم يفارقه ، في أية لحظة حس العظمة مثلما لم يفارقه حس الدعابة» . . . «حصل لدي انطباع بان المجد جلب له بعض الملذات ، مع اكراهاته . . »(ص٢٠) وكان «يحذر السلطة أعظم الحذر» وكان دائماً من محبي السلام» وكانت لديه دائماً «نقاوة كانت في الوقت نفسه نقاوة طفولية ونقاوة عنيدة عناداً شديداً . »(ص٢١) . . وما من شك في أنه «كتب الى روزفلت عن موضوع الطاقة الذرية . كان على ما اعتقد ممزقاً ، في مواجهة وباء النازية ، هو الذي يريد أن لا يؤذي أحداً بأي حال من الأحوال» .

وكان يرى أن «على رجال العلم أن يتحدوا وان يحاولوا فهم بعضهم من أجل اتقاء الكارثة التي كان يجعله سباق التسلح يتنبأ بها»(ص٢٢-٢٣)

ويعرض وارنر هايزنبرغ «نظرية الحقل الموحد» فقد أوحى «انشتاين أن بوسعه إجمالاً وصف كل الظواهر المختلفة ، كالثقالة والكهرطيسية والأجسام المادية ، بحقل أساسي أو بمنظومة حقول ، وأن مختلف قوانين الطبيعة التجريبية كان يمكن أن يعبر عنها بشكل جملة معادلات لا خطية تخضع لها مركبات الحقل المشار اليها آنفاً . من وجهة النظر الفلسفية تبدو هذه الامكانية جد مغرية . في الواقع قلما يستطاع فصل ظواهر كالثقالة والكهرباء» لكن انشتاين لم يستطع «أن يمضي بعيداً في هذا المشروع»(ص٢٥) وكان ماخ يرى أن : «ليس للحديث عن دوران جسم معزول في الفراغ أي معنى . وبالتالي ليس بامكان قوة نابذة أن تظهر الا اذا كان المكان غير خال ، إلا اذا ولدت كتل بعيدة هذه القوة . اذن كل رد فعل جسم معزول على حركته يتوقف على توزيع المادة في الكون . » وسلوك الجزيء يتوقف على «بنية الكون . »(ص٢٦) والطاقة «تغدو مادة متخذة

شكل جزيء أول يولد طيف الجزيئات الأولية ذاته في سيرورة التصادم ذي الطاقة العالية. »(ص٢٧) لكن نادراً ما يستطاع اعتبار الحقول واقعية وموضوعية بالمعنى الذي كان يعنيه انشتاين في نظريته عن الحقل. »(ص٢٨)

«في حالة الفيزياء الراهنة لا نزال بعيدين جداً عن حل تام لكل هذه المسائل. . » «ورغم كل شيء، حافظ المشروع المشتق من فكرة انشتاين الأساسية على قوته الفلسفية بالرغم أو بتعبير أفضل، بسبب المعطيات التجريبية الجديدة المتعلقة بالجزيئات الأولية، وهو يفتح حقل البحث الأكثر تشويقاً في هذا العصر، على ما يحتمل. »(ص٣٣)

ويتكلم دومينيك دو بارل على «العلم والرؤية الموحدة للكون-تصورات انشتاين وإسهام تيار دي شاردان» وهو يرى أن انشتاين يظل حتى يومنا «العبقري الأعظم في هذه الكوكبة من عباقرة الفيزيائيين-الرياضيين الذين قلبوا الافكار رأساً على عقب خلال هذا القرن بخصوص الكون وبخصوص تطور الطبيعة الذي كان قد لقننا إياه العلم الكلاسيكي. . »(ص٣٧) «على أي حال، إن مجمل العلم هو ما يجب علينا أن نجرب إدراكه. . . »(ص٣٨) وتتميز الفيزياء النسبية بوفاء «العقل للجهاز الذهني للتحليل الرياضي ولمناهج تطبيقه المباشر على وصف الكون. »(ص٤٠) وانشتاين هو الأب «الأول لكوسمولوجيا علمية، قبله لم تكن موجودة على الاطلاق» بل كانت «تبدو غير معقولة. »(ص٤٣) لكن الطبيعة «هي بالتأكيد أيضاً أكثر ارهافاً مما تقوله النسبية. . »(ص٤٥) ولعل تأمل «معطيات الفعل البيولوجي الايجابية تدعو العقل بهذا الشكل بأن يضم الى الكرة الكبيرة الشاملة للفيزياء النسبوية، بهدف كوسمولوجيا، السهم الشديد للاتجاه الحي الذي يصعد الى الوجود مع المصير الأرضي، مع تطور الأنواع، مع ظهور الانسان، وأخيراً مع آثاره التاريخية التي تستمر حتى في هذه الأيام، تتقدم الى الامام. »(ص٤٨) لكن الطبيعة المرهفة لا تتكلم «دائماً والى ما لا نهاية بلغة تحليلنا الرياضي. »(ص٥٠) «إن ما تقترحه علينا علوم الحياة مباشرة وبشكل ايجابي، على طراز أصالة جديدة للاشياء وللوجود،

سبق له بالفعل أن وجد بطريقة ما مسجلاً ومعداً في البنى المفهومية التي يتطلبها في الوقت الحاضر مجموع ازدهارات العلم الفيزيائي نفسه النظرية. . »(ص٥١)

عنوان مقالة جوليان هكسلي هو «علم وتأليف» وتبدأ بقوله: «نعيش ازمة رؤى حبالى بكشف عن الطبيعة جديد، عن أنفسناوعن دلالتنا في العالم. » والواقع باكمله «منظومة تطورية رحبة، سيرورة ذات اتجاه وحيد تتناهى الى تحقيق طاقات كامنة جديدة على الدوام. . » ونحن نستطيع «أن ندرك هذه السيرورة وأن نفهم سيرها، في حدود معينة، بيد أنها لا تظل أقل من وجودنا، لغزاً علينا أن نقبله، لغزاً رهيباً فاتناً. »(ص٥٣) إن «منظومة الفكر والفعل التي تشكل اطار وجودنا تدمر نفسها بنفسها وتغدو بشكل أساسي مختزلة. إنها تقحم الانسانية في مأزق» «نحن نعيش أزمة» وسوف «تجد الانسانية نفسها في غمرات الفجيعة. » فثمة زيغ عسكري «يرتكز على جعل القنبلة الهيدروجينية «النياش الأعظم» «لفرط ما هي قادرة الآن على أن تزيل كل حضارة عن وجه الأرض. » وثمة زيغ اقتصادي يؤسس الانتاج «على التنافس التزاحمي وعلى البحث عن الربح الذي يجر الى إفراط في استغلال موارد الطبيعة متهور وطائش، والى افراط في استغلال المستهلك والشعوب المستضعفة. » وثمة زيغ يرتكز على «ارادة تسوية المسائل العالمية بسياسة منافسة بين أمم وبين كتل. . »(ص٥٤) وثمة زيغ بيولوجي «يرتكز على تكاثر النوع الانساني اللامتناهي. إنه يسد الطريق على كل تقدم حقيقي. » وسوف يفضي الى «حرمانات لا تغتفر. »(ص٥٥)

وتعزى للفيزياء مزية كونها سبرت أسرار المادة -التي ليست أسراراً إلا بمقدار ما تكون غير متعمق في التفكير بها بطريقة علمية- لكنها لم تعرف كيف تتعلق بالسر الواقعي وحده: موضوع العقل وتطوره. »(ص٥٧) فعلى العلم أن يتصدى «لكل ظواهر الحياة، بما في ذلك العقل. » فمهما كانت القواعد أساسية «فهدفها هو أن تخدم كمداميك في بناية واسعة. » ولا يوجد «علم قائم بذاته، بل عدد من العلوم. » تنامت على التوالي: «الاكثر بساطة

والمجردة تسبق الاكثر تعقيداً والمحسوسة، وتتطور بسرعة أكبر. »(ص٥٨) وعلم النفس «لا يزال خليطاً متنافراً من الهرطقات التي تتقابل فيما بينها، وتوحيده ما يزال بعيد المنال.» وفي جميع الأحوال «نشهد إفراطاً في التخصص آخذاً بالتزايد.» وفي الوقت الراهن يكون كثير من الاطروحات «عبئاً على العلم اكثر مما يسهم في تناميه.» ومن هنا يجب إصلاح التعليم العالي. (ص٥٩) كما ينبغي تنسيق الموارد العلمية وعلى التنسيق العلمي أن يلعب دوراً قيادياً في هذه المهمة. »(ص٦٠) «ولعلم التطور قيمة خاصة بالكامل بالنسبة لمستقبل الانسانية.. »(ص٦١) والواقع التطوري يتطلب أيضاً أن يكون معترفاً به.» فآلية التطور اللاعضوي «هي آلية فيزيائية وأحياناً كيماوية، وهي تفعل فعلها ببطء شديد.» وآلية «التطور البيولوجي هي الاصطفاء الطبيعي، وهي تفعل فعلها بسرعة اكبر، ومنتجاتها هي العضويات والأنواع والتجمعات الكبرى البيئوية.» والآلية الرئيسية في التطور الانساني تتكون «بالاصطفاء النفسي والاجتماعي، الذي يمارس فعله من خلال الضغوط الثقافية، وهي تفعل فعلها بسرعة اكبر» «وتتسارع بلا انقطاع»(ص٦٢)

واذا كان ثمة تهديد بخطر كارثة فاننا «نستطيع اتخاذ التدابير المفيدة»(ص٦٤) وما يلزم «هو طراز أرقى للانسان ولقدراته التطورية، أو بعبارات اكثر انسانية، رؤية لمصير الانسان جديدة وتامة ومتبناة بصورة عامة.» فالانسان «يملك أمامه مستقبلاً رحباً، وفيه يحق له أن يحقق طاقاته الكامنة.»(ص٦٥).. وينبغي التعبير عن أن الانسانية واحدة، في الوقت الذي يشجع فيه تنوع الثقافات.»(ص٦٨)

ويتكلم جيورجو دي نانتيّانا على «المذاهب الكوسمولوجية العظمى» فيدخل موضوعه «من البوابة الضخمة التي تمنحنا اياها بلاد الاغريق في بداياتها» ويقتبس كلمات أناكسيماندرس: «ما تولد منه الاشياء كلها هو سبب زوالها وهذا عدل.» فالاشياء تولد وتفنى بايقاع «كلي وفق قانون الخاصة الدورية» واستدعاد «النظام السامي الذي هو ترتيب الزمن»(ص٦٩)

وقد قيل «اللا محدود يشتمل على الكل ويحكم الأشياء كلها.» والحكم «عمل منظم ذاتياً.» فالأرض لا تسقط «لأنها في وضع متناظر بالنسبة لما يحيط بها. لا توجد علة كافية كي تسقط.»(ص٧٠) «وقوى الطبيعة الحقيقية تُعرف على أنها تناغم وتناسب..»(ص٧١) وحتى الفوضى لا تفعل إلا أن تزيد في أصالة العناصر المكونة، واصرار بعض الصور، بشكل لا يصدق، على النجاة والبقاء، شأنها شأن أمانة مقدسة من عهود سحيقة.»(ص٧٦) واضافة الى الدورة السنوية كانت دورات «من ٢، ٤، ٨، ١٢، ٣٠، ٥٢ وحتى ٦٠ سنة كانت تدل على ادوار أخرى تماماً، ادوار لم تكن تستطيع أن تكون غير ادوار كوكبية. لكن ها نحن ننسى أشياء كثيرة في توثب فكرة جديدة، ولا تأتي مسألة ملاءمة البقايا الا في ما بعد.»(ص٧٩) ان الكل «مركب لا كمنظومة منطقية، بل كتتابع موسيقي، مثلما هو ملائم بالنسبة لعضوية حقة مغلقة على نفسها: عالم ليس حتمياً وحسب بل ومحدداً تحديداً تضافرياً على سويات مختلفة تتعاون فيما بينها، مشبع اشباعاً زائداً بالتحديد والحزم حيث تسود الضرورة الكلية التي تبقى، في الوقت نفسه، حرية، كما هو الأمر عند إله سپينوزا» وقد جاء «زمان كان فيه العدل هو السداد قبل كل شيء، وكانت الخطيئة هي عدم الدقة.»(ص٨٠) «وكان انسان العهود البائدة يفكر بعبارات زمنية يخضع لها كل شيء.» إن «الترتيب المكاني كما نفهمه لا عمل له، إن لم يكن ذلك باعتباره ذاتاً سبق أن قُولبت..» والترتيب الحقيقي للكوسموس «كان يحمل معه مصير الحياة والنفوس. كان يجلب لا علماً وحسب، بل وعلم الزمان، الى هذه الاجيال التي لا تُعد من الماضي السحيق.»(ص٨١)

عنوان مداخلة جيرالدهولتون هو «أين هو الواقع؟ أجوبة انشتاين» فقد انتقل انشتاين «من فلسفة علمية ذات أسس وضعية الى فلسفة للعلم واقعية عقلية.»(ص٨٣) ونستطيع أن نكشف في دراساته الاولى «آثار هيوم وكانط وپوانكاريه وغيرهم» لكن أثر ماخ هو الاكبر. (ص٨٤) فقد حذف ماخ «كل فكرة ميتافيزيقية من العلم.»(ص٨٥) ويتكلم المؤلف على «تأثير

ماخ المبكر على انشتاين» وعلى «مراسلات انشتاين-ماخ» ثم على «الطرق تفترق» وعلى «العنصر المناهض للوضعية في مؤلفات انشتاين.» فقد انتقد التصور القديم الذي وفقه «لا تكون المفاهيم والمسلمات الاساسية للفيزياء، بالمعنى المنطقي، اختراعات العقل الانساني، بل يمكن ان تستنتج من التجربة «تجريدياً»، بعبارات اخرى بواسطة المنطق.» (الطبيعة هي تحقيق الأفكار الرياضية الاكثر بساطة مما يستطاع تخيله. وأنا مقتنع بأنه يستطاع، بفضل بنى رياضية بحتة، اكتشاف المفاهيم والقوانين المترابط بعضها بالبعض الآخر، التي تعطي مفتاح الظواهر الطبيعية.. «(ص١٠٠) وكانت الوقائع التجريبية «تمضي بوضوح في الاتجاه الذي توخته نظريات خصومه، كان انشتاين يجد الطابع المناسب لهذه النظريات اكثر مدعاة للمناقشة من خلافات نظريته الظاهرة مع الوقائع. «(ص١٠٢) وكانت «الهوة قد اخذت تتسع بين المفكرين..» وكان ماخ «يشدد على لزوم دراسة الفيزياء في اطار أوسع، يشمل البيولوجيا وعلم النفس الفيزيولوجي. الأمر الذي من أجله كان يؤكد: «الفيزياء ليست العالم بأسره، فالبيولوجيا مكانتها فيه، هي الأخرى، وهي أساسية من أجل كل تمثيل للعالم.» (ص١٠٥) وكان يصوغ مبدأه الشهير «مبدأ اقتصاد في الفكر.» (ص١٠٧) وكان العلم «خلاقاً وحدسياً» في نظر انشتاين في حين كان ماخ يرى مهمة العلم اقتصادية ووصفية. (ص١٠٧-١٠٨)

وقد رأى انشتاين مع ماكسويل أن «الايمان بعالم خارجي، مستقل عن الذات التي تدركه، هو قاعدة كل علم طبيعة.» (ص١١٠) وقد كتب أنه «لا يستطيع الاعتقاد بوجوب أن تهجر هجراً مطلقاً والى الأبد فكرة التمثيل المباشر للواقع الفيزيائي في المكان والزمان.» (ص١١٢)

«إن رسالة انشتاين الابيستيمولوجية النهائية هي أن عالم التجربة وحدها يحتاج الى أن يطوع ويحوك بفكر أساسي عام الى حد كاف من أجل منحه طابعاً كوسمولوجياً.» (ص١١٨)

ويتكلم كيدروف على «تكامل وتمايز في العلوم الحديثة-التطور العام

للمعرفة العلمية. » «فكل شيء هو في حالة حركة دائمة وفي حالة تفاعل متبادل. فالعلم يكتسي طابعاً مختلطاً. المعارف جميعها تكون علماً موحداً، لم يتحلل بعد، تهيمن عليه الفلسفة هيمنة تامة. وهذه هي مرحلة فلسفة الطبيعة، حيث لا يكون بعد قد حصل التمايز بين العلوم، لسيرورة تحلل العلم الكلي. «(ص١١٩) ولم «يختف الميل الى التكامل. » بل أخذ «يتغلب على الميل الى التمايز. » وقد تنامت هذه السيرورة. . وفي الوقت الحاضر «أصبح تمايز العلوم عاملاً هاماً في توحيدها، بتفاعلاتها المتبادلة وارتباطاتها المتبادلة. «(ص١٢٠) والعلوم المفصلية «هي أفضل موطد للتكامل. » وتمايز المعرفة «يفضي لا الى عزل العلوم بل الى تأليفها النظري. «(ص١٢١) والمعرفة «سيرورة لا نهائية من توضيح الأوجه والعلاقات الجديدة. «(ص١٢٣)

يضم الجزء الثاني من الكتاب (مناقشات) وهي متعددة تبدأ بعنوان «من التعددية الى الوحدة» فيقسم فرانسوا لوليونيه المكتشفين الكبار الى طائفتين «طائفة اكثر اتصافاً بالتعمق، وطائفة اكثر اتصافاً بالتوسع. أما اولئك الذين يتصفون، في الوقت نفسه، بموهبتي التعمق والتوسع فهم اكثر ندرة. وقد كان انشتاين من هؤلاء. «(ص١٢٩) أما نظريته عن الفوتونات أو كوانتات الضوء فقد نال عليها جائزة نوبل وأكمل دي بروي هذه الثورة «إنها الميكانيك الموجب الذي نعيش عليه دائماً ومنه نعيش دائماً. »

ويتكلم لويس دي بروي على «ألبير انشتاين وتواجد الأمواج والجسيمات معاً. » «إن الافكار الاساسية للنسبية، لا سيما مبدأ العطالة والطاقة والديناميكا النسبوية قادته على الدوام في دراسته لتكوين الضوء الجسمي، وكانت معرفته العميقة بعلم الحرارة والتحريك الاحصائي هي التي وفرت له ادلة عديدة لصالح وجود كوانتات الضوء التي تدعى في هذه الايام «فوتونات». . (ص١٣١)

ويعقب فرانسوا روسو معتبراً (١٩٠٥) تاريخاً هاماً اذ أصبح اكتشاف النسبية «ناضجاً في عام (١٩٠٥) وكان «قد سبق أن أعدت بنية رياضية

(معادلة لورانتز) كانت جاهزة تماماً لتصلح لنظرية النسبية. » «وقد اندمج انشتاين في التيار الوضعي، ويقول هو نفسه إنه يدين بالشيء الكثير لفيلسوف هو هيوم ولرجل علم هو ماخ.» وفضل انشتاين في انه «دفع بهذه الوضعية الى نتائجها الأخيرة.»(ص١٤٠) «إن وضعية انشتاين وضعية جذرية وكلية.» لقد وضع الوضعية موضع «التطبيق رافضاً المفاهيم التي كانت مقبولة حتى ذلك الحين..»(ص١٤١)

ويخالف «جان اولمو» فرانسوا روسو عندما قال «كان كل شيء قد نضج من أجل الاكتشاف الأساسي للنسبية في عام ١٩٠٥، ثم يمتدح هنري بوانكاريه الانسان العظيم «في الفيزياء وفي الرياضيات المعاصرة» وقد وجه مقدرته «نحو صعوبات العصر» لكنه ظل عاجزاً «اذ كان متمسكاً بفلسفة باطلة» «فلسفة الاتفاق او التقليد» وموقف انشتاين «الجديد جدة أساسية» هو أنه «يعتقد بواقعية النظرية الفيزيائية التي يعدها..»(ص١٤٣) والنسبية «وسيلة للتوصل الى الموضوع، للتوصل الى الواقع الموضوعي.»(ص١٤٤) وقد أمكن «الدلالة على موقفين متعارضين باسم مبدأ النسبية نفسه، في حالة حياد مكان حاوٍ لا يؤثر على الاشياء التي يحويها، وفي الحالة الأخرى وضع المكان على أنه شكل له بنية وهذه البنية تؤثر على الاشياء»(ص١٤٥)

وأصل الى اسم متداخل أربكني كل الارباك اذ ورد في اماكن كثيرة وفي كل مكان كتب على نحو مختلف عن الأمكنة الأخرى... إنه على الصفحة (١٤٦) اندريه ليتنيروڤيتش... وسأكتبه كما سيجيء على الصفحات الأخرى لا لترتبكوا كما ارتبكت بل لأثير مسألة حساسة هي مسألة العناية بتدقيق ما يطبع من كتب هامة في اكثر من مؤسسة ثقافية. فهذا الكاتب الذي لم استطع ضبط اسمه يجهد كي يضبط ما يقول، فهو يرى أن انشتاين أصبح في عام١٩١٥ «نيوتناً جديداً» وشجاعته هي ميزته «الاكثر خرقاً للمألوف» ونظرية انشتاين الثقالية «شيء مهم غاية الأهمية بالنسبة لمستقبل العلم والانسانية.» «وانشتاين هو الانسان الاكثر تحطيماً

للاصنام . . . »(ص١٤٧) والنسبية العامة تجعل «الحقل الثقالي يلعب دوراً خاصاً جداً ، »(ص١٤٨)

ويبدي جان پيير ڤيجييه «ثلاث ملاحظات قصيرة على ما قد قيل» فأيد تشديد دي بروي «على المثنوية الظاهرة لأعمال انشتاين ووحدتها العميقة معاً . » وقد تصدى انشتاين «لمسألة المتصل في الطبيعة ، محاولاً توحيد كل قوانين الطبيعة في نظرية وحدوية ، هندسية ، ومن جهة أخرى كان في قاعدة ، في أصل نظرية الكوانتات العميق . »(ص١٥٠) وهو يرى أن انشتاين «في قرارة نفسه هو المضاد للوضعية . لقد كان پوانكاريه يتمبع بكل العناصر اللازمة لاعداد نظرية النسبية الخاصة»(ص١٥١) وقد حاول البحث «عن سويات للطبيعة اكثر عمقاً ، خلف فوضى الجزيئات الراهنة ، تتيح إقامة نظام وعلّية في الفوضى الظاهرة التي نلاحظها» وحاول «توحيد الحقول الفيزيائية وجعلها هندسية» . وهنا يأتي اسم ليشنورفتش)(ص١٥٢) وكان انشتاين يثق ثقة «شديدة بأن التجربة وحدها تستطيع التحقق أولاً ، من عقلانية الأشياء ومن قدرة الانسان على فهم الظواهر على التقدم خطوة فخطوة في ادراك وفي توحيد الظواهر الطبيعية . »(ص١٥٣)

ويطرح الكسي ماتقييف مسألة «المثنوية أمواج جزيئات» فقد كرس لها انشتاين جهوداً كبيرة لدراستها . . لكن نظرية الحقل الكوانتية «تصطدم الآن بصعوبات عظمى ، وننتظر جميعاً افكاراً جديدة ربما تتيح لنا تذليل الحواجز التي لا تزال تحول بيننا وبين صياغة نظرية وحدوية . »(ص١٥٤) ونحن مقيدون بالأفكار التي نملكها بالفعل . » ويجب «إما التقدم واما التوقف . ولا يوجد حل آخر . » «إن إرجاع كل شيء الى الموجة يمضي خلافاً للواقع المثبت تجريبياً عن استقرار ما ندعوه الجزيئات» وليس «المفهوم الجزيء المادي الذي يدخل في تماس مع حقل مكتوم أساس تجريبي ، أين هو الدليل على هذا الحقل المكتوم؟ »(ص١٥٦)

ولايتفق لويس دي بروي «مع السيد ماتقييف» ثم يعود الى موضوع انشتاين الذي كان «وضعياً بدرجة أقل كثيراً مما يقال وايجابياً بدرجة اكثر

كثيراً»(ص١٥٧) لقد «فكر في الظواهر الفيزيائية قبل أن يفكر بالمبادئ الكبرى، علي ما اعتقد.»(ص١٥٨)

ويبعد الأب روسو لبساً ينصب علي مفهوم الوضعية فهي عبارة مزعجة «من عدة أوجه» وهو يرى أن مسعى انشتاين «نشأ من موقف ايجابي اذ قال ما خلاصته: «لا أريد أن أسمع من يتحدث عن زمن مطلق لانني لا أعرف ما هو، اريد أن أسمع من يتحدث عن زمن يمكن أن يتوصل اليه عبر ملاحظة.» كما انه اكد «أنه يوجد وقائع عقلية تتجاوز كثيراً الملاحظة الايجابية» ولا «نستطيع أن نقول بأن ماخ قد كان وضعياً بالمعنى الدقيق للعبارة»(ص١٥٩) ويتكلم «ليتيروڤيتش» ثم يتكلم ڤيجيبه فيذكر أن ماخ فيزيائي كبير كان متماسكاً مع نفسه كل التماسك.»(ص١٦٠)

ويتكلم لي ليونه، واولو فنقرأ «بما أنني قد تحدثت عن السيد ليشنيروفيتش، فقد جعلني ألاحظ ان النسبية العامة لم يكن من خصوصياتها أن تقدم نفسها في شكل لا متحول» وإنه لأمر مرموق «جداً أن تكون فكرة كلية تقود في هذه الأيام جميع البحوث النظرية، البحث عن اللامتحولات، عما ندعوه الزمر الأساسية التي توجد خلف الواقع..»(ص١٦٢)

ويتكلم غونسيث تلميذ انشتاين الذي كا «منظراً بالفعل، لكنه لم يكن منظراً وحسب.» «كان يلح علي عدم قابلية الانفصال الملاحظاتية -وليست الرياضية- لمفاعيل حقول الثقالة وحقول التسارع..» وكان واقع الملاحظة «هذا بالنسبة له، ذا أهمية أساسية.»(ص١٦٣) «لقد كان ممارساً في اتجاه التجربة وفي اتجاه النظرية على حد سواء.»(ص١٦٤) ويذكر فلاديمير فورغانوف الاقتراح الذي قدمه «السيد ليشنيروفيتش في مقال عن «الوضع البشري» كان يقول إنه عبر المغامرة العلمية «تعد وتعدل باستمرار فلسفة ضمنية مستقلة، صعبة التحليل، وذات شواغل ومسائل ومفاهيم غريبة كل الغرابة عن تلك التي تخص الفلسفة الاجتماعية..» «هذه الفلسفة الضمنية التي معها يعمل، في الواقع، في كل مكان من العالم، العلماء ويبحثون

ويفكرون وأحياناً يبدعون ويكتشفون» وقد قال نيوتن «لست بحاجة لمعرفة ما هي طبيعة الثقالة. ما يهمني هو معرفة القانون الذي تخضع له.»(ص١٦٥) ولم يكن انشتاين يبحث عن معرفة «ما الذي يجري في الطبيعة، بل عن معرفة كيف تسلك الطبيعة.»

ويعرض اوليڤييه كوستادي بوروغارد ملاحظتين الاولى هي أننا شهدنا حدثاً هاماً هو التوفيق بين «نظرية النسبية ونظرية الكوانتات»(ص١٦٦) والثانية هي الأهمية الكبيرة للتجارب «التي توضح الدور الفيزيائي لشعاع الكمون الكهرطيسي في منطقة لا يوجد فيها حقل.»

ويذكر لو ليونيه المتحاورين بوجه آخر «لنشاط انشتاين العلمي» هو شغفه «بنظريات متواضعة جداً وباختراعات عملية جداً»(ص١٦٧) فهذا الفنان البارع «في العلم الأساسي لم يكن يحتقر التطبيقات العملية.» وكان انشتاين ساذجاً وثورياً «لا أرى في ذلك تناقضاً» وقد قال صيغته «إن العالم الحقيقي يجب أن يكون انساناً عاشقاً او متطوراً»(ص١٦٨)

أول المتكلمين في موضوع «نحو كوسمولوجيا» بعد لوليونيه الذي رحب بالحاضرين هو رونيه بواريبه وقد ذكر بأنه فيلسوف وكانت الكوسمولوجيا «تخصص فلاسفة: ومن هنا بالذات كانت تخصصاً مذموماً، سواء كانت كوسمولوجيا نقدية، أعني مناقشة مذهبين نقائض وربما أوهام كوسمولوجية.»(ص١٦٩) والآن تتأسس المناقشات «الكوسمولوجية بصورة أساسية على مخططات رياضية، إنها اختراعات الفكر الرياضي..» «إن الفلاسفة مطلوب منهم أن لا يتدخلوا» ومن الصعب «وضع كوسمولوجيا لا تطرح مسألة انطولوجية، لا تقتضي ميتافيزيقا مضمرة.»(ص١٧٠) فمن جهة «توجد التجربة» ومن جهة أخرى لدينا «القوام المنطقي الذي هو، في الحقيقة، المعيار الوحيد لاختراع رياضي.» وثمة مسألة: «هل بامكان العقل الانساني أن يتجدد؟»(ص١٧٢) وهل من المشروع «أن نذكر بعالم وراء التجربة؟»(ص١٧٣) وثمة مسألة «البحث عن المطلقات» فثمة أشياء «من الحكمة أن نخمنها» وان تنسب اليها

«خواص معينة» مع اننا لا نستطيع «إثبات شيء بشأنها.»(ص١٧٤) ومع أن الصورة الشعاعية للجسم تعطينا «بنية الجسم الانساني.» فلا أحد يمكن أن يقول إنها «هي الجسم الانساني وغرض ادراكنا الحسي الحقيقي. كلا يوجد شيء ما آخر، يوجد ما وراء يتوضح في لغتين، لغة محسوسة ولغة عقلية وهما الاثنتان «سطحيتان»»(ص١٧٦) ولا بد من الاعتراف بأننا نغلق بالكلام عالماً نعرفه موضعياً بتجارب، أو إذا تكلمنا ببساطة اكبر، نبني مخططات كبرى مجردة ورياضية على وجه الدقة، نجعلها تقابل في مواضع عدداً معيناً من التجارب، وتكون هذه المخططات في الوقت نفسه تجميعاً» «لقد جمّعنا تجربتنا، ومع ذلك، ما الذي جمعناه؟»(ص١٧٧) وهل نبلغ شيئاً «سوى مجرد مكاملة لفظية، ترسيمة رياضية صرفة، وليس شيئاً موجوداً؟» وثمة اشياء نسلم بوجودها «ولا نستطيع مع ذلك، تعيين ماهيتها بدقة.»(ص١٧٨)

ويتكلم (ليسترووفيتش) (هل لاحظتم كم تبدل اسمه) فيؤكد أن الكوسمولوجيا العلمية «ليست علماً إنها قصيدة العلم، إنها لعب العلم، إنها طموح العلم، لكنها ليست جزءاً مكملاً للعلم: لا يوجد حالياً كوسمولوجيا نستطيع الادعاء، بانها علمية، بالمعنى الذي يوجد معه نظريات علمية كبرى.»(ص١٨٠)

وينفي كوستادي بورغارد كونه «اختصاصي كوسمولوجيا نسبوية»(ص١٨٣) «إنني من اولئك الذين يرون أن تعاقب نماء التاريخ سوف يثبت أنه يوجد اتصال بين الظواهر الكوسمولوجية بحصر المعنى والظواهر الاحصائية..» والانتروبي «هي لوغاريتم الاحتمال. فهل يجب بأن يقال بان الانتروبي موضوعية أو ذاتية» وأصل الى القول «بأن الانتروبي هي موضوعية وذاتية معاً. إن الاحتمال هو مجال ندرك فيه بواقعية التفاعل المتبادل بين المادة والنسيج النفسي.»(ص١٨٦)

ويؤكد جاك ميرلو-بونتي مخالفته «التأكيدات السيد ليستروفتش (هكذا) عندما يقول بعدم وجود كوسمولوجيا علمية في الوقت الراهن»

فهذا حكم قيمة «اكثر مما هو حكم واقع . وفعلاً يضيف السيد (ليشتروڤتش نفسه : إن هذه النظريات الكوسمولوجية هي قصائد . . »(ص١٨٧) ويضيف «يقول بحق السيد ليتننروڤيتش (كذا) أنه من مريدي انشتاين» ويبدو أنه «ليس وفياً كل الوفاد لمعلمه» فانشتاين «يعتبر المسألة الكوسمولوجية بمثابة مسألة هامة . . »(ص١٨٨)

ويبدي جيوزيب كوكوني ملاحظتين «فيما يخص المسألة الكوسمولوجية» في الاولى يحذر من «ايلاء اهمية مفرطة للكوسمولوجيا النسبوية، حتى من وجهة نظر محتواها الرياضي او الفلسفي» وفي الثانية يلحظ «في الكون تطوراً بطيئاً أشد البطء، إذا كان ثمّ تطور . »(ص١٩٢) ثم يتفق مع السيد (ليتننروڤيتش) (كذا) على كون الكوسمولوجيا «بصورة أساسية لعباً عقلياً الى اقصى الدرجات بالتأكيد، ، لكنها نادراً ما تكون أكثر من لعب»

وتدلي الآنسة ستاماتيا ماڤريدس بدلوها فتبدي بعض الملاحظات مشددة «على الطابع القاصر الذي تكشف عنه الكوسمولوجيا منذ عهد انشتاين» وقد دخلت في تطور الزامي وكانت ثمرة للتأمل الفلسفي أو تأمل علمي وكانت «شبه اعتباطية»(ص١٩٣) ووجهة نظر الكوسمولوجي اليوم هي «وجهة نظر فيزيائي فلكي يلتصق بالتجربة، اي ينفي عن نفسه أية ميتافيزيقا . . »(ص١٩٤) وترى أن من الأمور غير العملية «أن نبني انطلاقاً من المعرفة التي نملكها الآن، تطوراً للكون في جملته» . . والكون يطرح مسائل عويصة(ص١٩٥)

ويعلن ڤورغانوف عن سروره مما يسمع من الآنسة ماڤريدس . . وقد «بلغ بي الأمر وأنا اصغي الى السيد (ليسنيروڤيتش) (كذا) أن تساءلت باعتباري عالم فلك، ما اذا كنت شاعراً أو عالم رياضيات» الأمر الذي سيكون «مغلوطاً تماماً . » واذا كان غوديل يرى أن «الزمن ليس واقعياً فهو بالنسبة لي أنا الفلكي «ليس مفهوماً فلسفياً صرفاً بل شيئاً ما فيزيائياً ومحسوساً» ويقاس «بتحريك المجرات . »(ص١٩٧) وتطرح بعض الأجرام

مسائل لا تحصى» فثلاثة أرباع الاختصاصيين «ان الانزياح نحو الأحمر في خطوط الكازار الطيفية هي انزياحات كوسمولوجية اي تقابل اسهاماً للكازار في «توسع الكون» بصورة قانون هوبل»(ص١٩٨) «وكنتاج ثانوي للدراسة المعمقة لخواص الكازارالفيزيائية، نستطيع أن نأمل معرفة ما الحالة التي كان يوجد عليها الكون، وما مادته واشعاعه، في زمان «فتوته» في الزمان السحيق جداً حيث أصدرت الكازار الضوء والاشعاع الراديوي الذي وصل الينا الان، «بتأخر» يقدر بعدة مليارات من السنين.»(ص١٩٩) ويبدو ان الكازار «مقر الحوادث عنيفة عنفاً أعظمياً..» . . لكن لا توجد نظرية تخلو من المصاعب في هذا الميدان.

«ليس الفيلسوف هو الذي يحق له اقامة قواعد العلم. فالعلم وفي الوقت نفسه فلسفة صائبة، عليهما أن يكون لهما قاعدة مشتركة. . . »(ص٢٠٢) والمسألة الكوسمولوجية ستخلي المكان لمسألة «الحالة الفيزيائية للكون في الماضي وفي المستقبل.» وما يقلق الفيزيائيين الفلكيين «هو بصورة خاصة، مسألة الحالة «قبل النجمية» للكون.»(ص٢٠٣)

ويعقب لو ليونيه مشيراً الى أن رجل العلم يبدأ ولديه «شيء ما فلسفي داخل ذاته، يقسره الى حد ما على المضي في اتجاه..» «ويمكن ان يكون للفلسفة معنيان: الوضع النفساني العميق للعالم، ومن جهة اخرى نتائج العلم.» . .

ويتكلم انديزري تروتمان فيشير الى ان كوسمولوجيا نيوتون تعطي النتائج نفسها التي تعطيها الكوسمولوجيا الأخرى فابتعاد المجرات «واقعة جد عميقة.»(ص٢٠٤)

ويفتتح هايزنبرغ مناقشته باسئلة لا بآراء وتوكيدات.. ثم يتكلم بيرنارد ديسپانا معقباً على أقواله ثم يعود هايزنبرغ الى الأسئلة. . . ويتناوبان الكلام مراراً ثم يتناول الكلام فيجيبه ويعبر عن اعتقاده بان «جبر التيارات ليس سوى مرحلة نحو البحث عن تناظرات أعمق. . . » فهل يوجد «في

الطبيعة، خلف المظهر الذي نلاحظه تناظر أعمق؟» ويستدرك مستشهداً بصيغة فايمان العميقة: «ماذا يجدي ادخال تناظرات إذا كان ذلك من أجل تحطيمها على الفور؟»

ونمضي مع اولمو في النقاش ونقرأ: «إن النظرية الفيزيائية تعتمد على هذا التفكك الظاهر والاحتمال الأولي وتستخلص من هذا شيئاً مرموقاً.» (ص٢١٤)

ويعقب هايزنبرغ فيقول: «إن الطريقة الأبسط، وقد اقول الوحيدة تقريباً، على حد علمي، لصياغة تناظر اجمالي كهذا، هي عرض موضوع ينطوي على هذا التناظر» والمسألة «هي مسألة فيزياء من نوع عادي تماماً وسوي.» (ص٢١٥)

ويسأل فيجييه: «كيف ستنجحون في التوحيد بين پوانكاريه والتناظرات الداخلية؟» «كيف ستوسعون زمرة پوانكاريه لتضمنوا فيها انحفاظ الاعداد الكوانتية الملاحظة حديثاً»

ويرد هايزنبرغ: «أضمن فيها كل هذه الزمر، والزمر التي هي زمر المعادلة التي نستعملها.» (ص٢١٦) وعلينا «أن نضمن فيها شيئاً آخر، كالتناظرات المبهمة جداً..» ويرد فيجييه «كلا، لا أفكر بان هذا يكفي..» فمفهوم «التناظر التقريبي، بحد ذاته، يتطلب ايضاحاً» ويرد هايزنبرغ: مادام لا يوجد سوى قانون جد مبهم «فلا أرى أن علينا أن نعبر عنه في فرضيات اساسية.» (ص٢١٧) ويرد فيجييه: «إلا ان المسألة الاساسية هي مسألة التوحيد، إذ، إذا لم تتوصلوا الى توحيد فلا تستطيعون شرح الكتلة.» (ص٢١٨)..

ويستمر النقاش حول تفصيلات دقيقة ثم نصل الى موضوع «الحتمية واللاحتمية» فيفتتح النقاش هايزنبرغ قائلاً بإمكان «تمحيص هذه المسألة القديمة.» والأشياء الرياضية «التي نخطها على الورق» لا تقول لنا شيئاً «عن الحالة الموضوعية للطبيعة..» (ص٢٢١) «والمسألة برمتها، هي في كون مخططاتنا الرياضية تحيل الى احتمالات، لا الى واقع، إنها ليست واقعية

بالمعنى القديم. وذلك هو ما لم يشأ انشتاين أن يسلم به . . . » ويعلن كوستا دي بوروغارد «إنني من عصابة الاحتماليين . » والميكانيك الاحصائي الكلاسيكي يوجه «نحونظرية خالية من الحتمية . »(ص٢٢٢) «إن النقطة القوية في الميكانيك الاحصائي الكلاسيكي هي نسيان ما هو مكتوم والتنويه بما نعلم والذي هو الموضوعي، يعني التوزيع الاحصائي . »(ص٢٢٣) وقد اكد (السيبيرنتيك) «على وجهين متناظرين للاعلام (المعلومة)، المعلومة كاكتساب معارف والمعلومة كقدرة تنظيمية» وهكذا وقع على «اقتران قديم ارسطوطالي بين الوجهين المتناظرين للاعلام . »(ص٢٢٤) واعتقد أن «أمواج الميكانيك الكوانتي هي فعلاً أمواج احتمالية . » ويرد هايزنبرغ (كذا) فيذكر أن المسألة «هي أن نعرف أي الكلمات نستخدم من أجل وصف هذا الوضع الذي هو على جانب من الغرابة . . »(ص٢٢٦) من أجل ذلك ربما أتردد في تطبيق لغة مقلصة، لا تملك المرونة التي للتخطيطية الرياضية»

ويكرر ماتڤييف ما سبق أن قاله «إننا نسعى لفهم ما يجري في الكون بواسطة أفكار ومفاهيم توجد في رأسنا، وعليه فإن هذه الافكار هي ناتج محاولاتنا السابقة لفهم الكون، وحيث ان هذه الافكار الراهنة تنتج من تجربتنا العيانية، فإن قابليتها للتطبيق خارج التجربة العيانية والسرع البطيئة لا يمكنها أن تكون الا غير اكيدة» «نحن نعرف أنه لا يوجد لا جزئيات ولا أمواج. يوجد شيء ما تأليفي يمثل كجزيء أو كموجة، وفق شروط الـ «مشهد» . فالمسألة هنا هي مسألة مقاربة عامة . »(ص٢٢٧) والهدف «الوحيد للبحث العلمي هو اكتشاف القوانين . »(ص٢٢٨) ويعقب هايزنبرغ «يوجد والحالة هذه فرق بين النظرية الكوانتية والنظرية السابقة»(ص٢٣٠) ويرد كوستادي بوروغارد ويتكلم أولمو فيرى أن النقاش قديم الى حد كاف، والحتمية الكلاسيكية «هي حالة حدية، واننا لا نحققها لا في الميكانيك الكوانتي ولا في التجربة» وعدم القدرة على التوقع ينتج «عن محدودية معرفتنا، محدودية لا يمكن التغلب عليها . »(٢٣١)

ويرى ماتڤييف أن مسائل لا معنى لها قد «طُرحت أحياناً» في تاريخ

العلم وهي لا تستدعي جواباً»(ص٢٣٢) ويوجد «عديد من حوادث العالم الفيزيائي التي لا تشرح بأي قانون فيزيائي خاص. . » والسببية «الكاملة لمتوالية الحوادث المعتبرة لا يمكن انكارها. »(ص٢٣٣)

ويشترك ديسبانيا في النقاش فيعترف قائلاً «نحن في مجال صعب بشكل رهيب. »(ص٢٣٤ ٩) ويقول فيجيبه: «إن صعوبة المناقشة هي في أننا نوجد امام عدة روايات لمدرسة كوبنهاغن»(ص٢٣٦) ثم ان «لدينا الحق في ان ندخل في الفيزياء أشياء لا نلاحظها على الفور اذا كان ذلك يفسر اشياء نلاحظها»(ص٢٣٧)

ويرى هايزنبرغ ان الميكانيك النيوتوني هو «نظرية تامة، وأنه يستحيل استحالة مطلقة تعديله. . . » «لكن توجد بالطبع أجزاء اخرى من الطبيعة لاتنطبق فيها هذه المفاهيم اطلاقاً. »(ص٢٣٨). . ثم يدلي دو بارل وجان لويس ديستوش برأييهما. . .

ونصل الى «تنظيم البحث» ويتكلم بيير أوجيه على «الأوجه التأليفية في تنيظيم البحث العلمي. » وهو يرى أن «التنظيم الشخصي للمواهب الخاصة من قبل انسان لا يمكن ان يجري الا في اطار تنظيم أوسع ذي اصل اجتماعي، يشمله»(ص٢٤٣) والطرق الواقعية لتنظيم البحث العلمي ثلاثة أصناف: «تلك التي تخص البشر أنفسهم أي الباحثين تلك التي تتعلق بالاطر المؤسساتية التي يتم ضمنها البحث، أخيراً تلك التي تخص المسائل المادية والمالية. »(ص٢٤٥) وهنا يظهر التناقض «اكثر حدة بين تنظيم وحرية البحث. . »(ص٢٤٦) إن «العلم هو مهمة الانسانية بأكملها وهو ايضا مهمة جميع قدرات الانسان، في التجريد والترميز كما في المهارة اليدوية والشجاعة المعنوية. إنه بهذا الشكل يخلق بالنسبة للانسان فرصاً حلوة ليحس بعمق بانتمائه لنوعه، وفي الوقت نفسه للكون الذي ولد فيه هذا النوع. » والسمات «الجديدة التي ظهرت في علم القرن العشرين جعلت تدخلاً للسلطات العامة اكثر فاكثر بروزاً لازماً. »(ص٢٤٨).

ويعقب كيدروف: «إنه في الواقع علم جديد ظهر في زمننا وهدفه

العلم ذاته، قوانينه، نماؤه، خصوصياته، السمات العامة والسمات النوعية لمختلف أنظمته، تبعيته بالنسبة للتطور التاريخي وللعوامل الاقتصادية.» والوجه الروحي منه هو «نظرية العلم.»(ص٢٤٩) وتستلزم «مسألة تنظيم العلم علاقات عمل منهجية بين فلاسفة واختصاصيي علوم الطبيعة، كي لا توجد المسائل الاجمالية منفصلة عن المسائل المتعلقة بمختلف القطاعات المتخصصة للمعرفة.» «يعد اختصاصيو علوم الطبيعة في هذه الايام نظريات دون الاستناد الى تاريخ العلم.» ويدرس المؤرخون «علم العصور القديمة» «ولا يتابعون هذه الدراسة في ايامنا.» والماضي والحاضر والمستقبل «متصلة منطقياً في سلسلة حوادث وحيدة.»(ص٢٥١)... والعلم... «هو مجال جد أوسع من مجال امكانات التطبيق العملي لنتائجه.»(ص٢٥٢) والفردية «على النقيض من البحث في فريق، تقود الى حلول مجزأة جداً وغير تامة.»(ص٢٥٣)

ويعقب اوجيه باقتضاب ثم يتكلم بيغانيول على «عنق الاختناق وتفاعل مبتادل بين الفروع العلمية.» ويمتدح التجربة السوفييتية.(ص٢٥٦) ويجب «أن نملك حس التضامن الانساني للعلماء والتضامن المتين بين سبل المعرفة.» ويعقب أوجيه باقتضاب (ص٢٥٨) ثم يتكلم هولتون فيقول: «ويفضل دائماً التصدي أولاً للمسائل القابلة للحل» ومنها كيفية توزيع المبالغ الزهيدة على جماعات العلماء المتزايدة..(ص٢٥٩) ويورد قول بيير كوري حين عرض عليه وسام جوقة الشرف: «ليس لدي أقل حاجة لأن أحمل وساماً، بل أحتاج أشد حاجة لمختبر.» ومن الصعب «معرفة أي علم يستحق التشجيع.»(ص٢٦٠) ثم يطرح مسألة كيف «تتوسع دون انقطاع الهوة بين مجموع المواطنين والنخبة العلمية، وهذا امر مقلق.»(ص٢٦٢) والمهمة هي «أن يؤمن فعلاً استعمال اكثر اتصافاً بالانسانية للموجود الانساني.» ويعقب أوجيه شارحاً بعض القضايا(ص٢٦٤) ويذكر ميشيل دي بوقيه قائلاً: «تطرح مسائل تنظيم البحث ايضاً في شأن العلوم الاجتماعية»(ص٢٦٦) و«نستطيع ايضاً أن نزيد فعالية البحث وان نسرع تقدم المعارف ببحثنا عن

التوفيق بين انظمة مختلفة في ماندعوه البحوث الخاصة بالترابط بين الانظمة العلمية. «(ص٢٦٧) «إن عواقب القرارات التي تخص تنظيم المجتمعات الانسانية هي أهم من تلك التي تخص مواضيع اخرى»(ص٢٦٨) و«إن محاولة تبرير أولويات ما، أمر عسير. »(ص٢٦٩)

ويعقب اوجيه ثم يتكلم بيغانيول. . فيعقب اوجيه ويقول قورغانوف: «يبدو لي أننا لا نستطيع عزل مسألة تنظيم البحث عن مسألة التداخل مع تنظيم التعليم واعداد الباحثين. »(ص٢٧٣) «تنظيم البحث يستعمل باحثين، والباحثون يحتاجون الي ان يكونوا معدين، يجب والحالة هذه اعداد المعدين. »(ص٢٧٤) ويذكر اوجيه أن «التأخر في كثير من الجامعات لا يزال كبيراً جداً. »(ص٢٧٦) ويتكلم پيير لورروا . . . يليه اوجيه فيقول «لا يكفي أن توجد المواهب: يجب الاعتراف بها، فهي في كثير من الأحيان مكتومة. »(ص٢٧٧) ومسألة التوثيق «مسألة ضخمة. » ويوجد «خطر، هو خطر رؤية العلم يفلت من أيدينا»(ص٢٧٨) اذ تكثر النشرات فلا «يعود يستطاع استخدامها. »

ويركز هولتون على مسألة التربية حيث يسهم فيها «اكثر من ٢٥٪ من السكان» في الولايات المتحدة. . وهذه المنشأة «الضخمة تدار الي حد كبير بادوات عقلانية وتقنية يرجع تاريخها الى القرن التاسع عشر وهي مثقلة بشكل فظيع بشعائرية أيضاً أقدم. »(ص٢٧٩) وعلينا أن نجعل التعليم «اكثر استهواء وجداً أكثر فعالية. » ويتكلم كيدروف فيسهب في الامثلة على ما قيل في الموضوع وكذلك يفعل روسو، ثم يعقب اوجيه وليوليونيه واوجيه ودوبوڤيه. .

عنوان الجزء الثالث هو «تيبار دي شاردان» والعنوان الأول فيه هو «معرفة الطبيعة ومعرفة الانسان» لجون بيڤوتو» ويبدأ بالكلام على «تيبار دي شاردان والتطورية. » . . لقد استخلص دي شاردان ان «الحياة مرنة وانها تتقدم. الحياة مرنة، أي أنها تبدي وجوهاً متغيرة، الحياة تتقدم، أي أن التطور لا يحصل أبداً بشكل عديم النظام، بل إنه موجه. »(ص٢٩٥) وقد

اعاد دي شاردان «وضع الحياة والانسان ضمن منظور كوني. فالانسان يديم مع الحياة علاقة متكافئة للعلاقة التي نتبينها بين الحياة والمادة. جعل المادة حية. انسنة الحياة. .»(ص٢٩٧). . إن الانسان والحياة يبدوان شيئاً زهيداً في لا نهائية العالم (ص٢٩٨) «فالكون غير مبال وحتى معاد لكل أنواع الحياة.»(ص٢٩٩) والانسان يفتح «طوراً أصيلاً تماما في تاريخ الحياة. الانسان قادر على الادراك المتعقل، وهو وحده من بين الأحياء، الموهوب قدرة على التضاعف الاستبطاني والتحليل.»(ص٣٠٠) «فالانسان يعين، في الوقت الراهن، الحد النهائي لتعقيد الحياة النفسية.» «فمع الانسان ولدت ملكة الحكم على نقد الواقع.» ويمثل الكون والحياة «تاريخ التعقيدات المطردة، المتوجة بتفتح الوعي.»(ص٣٠١) وتعقيد الحياة سيعبر عنه بتنامي الحياة النفسانية، التي غدت، مع ظهور الانسان مفكرة.» «الانسان مفتاح الماضي، بل وأيضاً مفتاح للمستقبل...»(ص٣٠٢)

ويتكلم الاستاذ لوروا فيرى ان شاردان «في إطار العلم الصرف، اتاحت له نظرته الواسعة ادخال نظرات اصيلة هي في طريقها الى ان تغدو كلاسيكية.»(ص٣٠٣) فقد تزداد قشرة الارض «وقد تزداد الكتل القارية بالتدريج، بفعل انضمام مواد غرانيتية جديدة آتية من الأعماق.» والكون «يكف عن ان يكون كتلة قاصرة ذاتياً. .»(ص٣٠٤) «فالتطور بالنسبة له «شأن كوني» ففي الكون بأسره يلزم أن يعثر على القوانين التطورية، التي جربناها على كل المستويات»(ص٣٠٥) ويردف الباحث «لا ريب بأننا نستطيع انتقاد جسارات تعميماته بالمد خارجاً كما ننتقد نقاء مثله الاعلى.»(٣٠٦)

ويعقب كوستا دي بورو غارد مشيراً الى وجوب «الأخذ بالاعتبار الكون بأسره.» ونحن «لا نستطيع أن نحصل على شيء لقاء لاشيء حتى ولا على معلومة.»(ص٣٠٩) والمعلومة يمكن ان تكون «اكتساب معارف من جهة، ومن جهة اخرى كانت قدرة على الفعل، قدرة على الترتيب او التنظيم.»(ص٣١٠)

ويتكلم لورو على صلته الشخصية بالأب دي شاردان الذي كان لديه «حول رؤية الانسان موقف صوفي» اضافة الى اعداده «العلمي المقترن باعداده الفلسفي واللاهوتي. »(ص٣١٣)

ويقول هيلموت دي تيرا: «كان تيار مدفوعاً بحب واقعي تجاه رفاقه، وهذه هي سمة، اعتقد بأنها من اندر السمات التي يمتلكها مثقف. »(ص٣١٥) ثم يردف علينا «ان نعلم كيف نتصرف من اجل منح العلم معنى فلسفياً، وما اذا كان زمننا على استعداد لقبول تجاوز العلم. » ثم يتكلم بيير شوارد في الموضوع نفسه: «كان بلا مراء عالم احاثة نابغاً، جيولوجياً، رجلاً يبدو في الظاهر ملتفتاً نحو الماضي، ومع ذلك كان كل ما يعبر عنه، بخلاف ذلك، يقودنا نحو المستقبل، أي نحو تنامي الحياة. »(ص٣١٨)

وترى مادلين بارتيلمي-مادول ان ثمة «وحدة مثيرة للمشاعر بين العالم والمفكر والانسان. فهم لا يفترقون» وكان تيار عالماً «لقد كان مفكراً، فيلسوفاً باعظم ما لهذه الكلمة من معنى» «لقد كان مؤمناً ودون شك صوفياً. » «ولأنه انسان التأليف فهو انسان يثار بشأنه كثير من الجدال!»(ص٣٢٠). . ثم تدافع عن وجهات نظره في أمور عدة ثم تصل الى القول! «ربما يحتاج الأمر الى ان يدرس، انطلاقاً مما قد قاله، وفي كل علم من العلوم، تمفصل المستويات المختلفة. »(ص٣٢٣) لقد زورت الظاهرة الانسانية «زورها العلماء» لأنهم «لم يكونوا يأخذون بالحسبان كل الظاهرة الانسانية. »(ص٣٢٤) وكان الأب تيار يسأل «ما معناي؟ ما هو الوضع الانساني؟ الى أين أمضي؟»(ص٣٢٥) ولن نكون اوفياء له «ما لم نخضع فكرنا للتجربة»

ويتكلم فرانسوا ماير فيذكر ان فكر شاردان يقع بين قطبين «احدهما قطب علمي والاخر لاهوتي. » وقد اسهم «في وضع علم التطور في موضعه الحقيقي. »(ص٣٢٦) وهو يرى ان التطور «لا يملك اتجاهاً وحسب بل غاية»(ص٣٢٨) وميكانيكات التطور، «هي التي تتغير اثناء التطور» وتملي

عليه اتجاهه . (ص ٣٣٠) والمادة «لا تعود معتبرة خاضعة لعطالة سخيفة ، إنها مقر ديناميكية عميقة»(ص٣٣١) «فالمادة قد تحتوي، بهذا الشكل، في ذاتها على شيء كالمفتاح الذي لم يصبح بعد مفتاح كل المجازات الحياة، بل مفتاح هذا النوع من الحركة الى الامام التي تميز الحياة» والكليات «لم تكن ابداً ذات كنه علمي، لقد كانت كلية اكثر كثيراً مما ربما كان يستطيع أن يكونه اي علم على الاطلاق. هذه الكليات تدعي ثقافات وتمثل الثقافات في التاريخ الألف طريقة وطريقة التي على الانسان ان يضطلع بها، ليس ببساطة من الناحية العلمية، بل أن يضطلع بها بكل وجوده، بكل فكره، بجسده، بروحه، بمستقبله، بماضيه، بحاضره، بوضعه في العالم، وبالتالي أن يضطلع بكل ذلك في كليات دامت ما دامت، بيد أنها هي خط الانسان بالحياة . »(ص٣٣٢) وربما كان علينا «أن نخترع تأليفاً جديداً بشكل جذري . »(ص٣٣٣)

وبتلقينا هذا الكم الكبير من الاجابات نجد امامنا كماً أكبر من الاسئلة لكنها اسئلة مختلفة وربما كانت أرقى . . .

* * *